

JEAN-FRANÇOIS MATTÉI

PLATON

KÜLTÜR KİTAPLIĞI 84

DOST

KÜLTÜR KİTAPLIĞI: 84

D

Jean-François Mattéi

Nice-Sophia Antipolis Üniversitesi'nde profesör olan Jean-François Mattéi, Institut universitaire de France'ın üyesidir.

Mattéi, Jean-François
Platon
ISBN 978-975-298-365-6 / Türkçesi: İsmail Yerguz
Eylül 2008, Ankara, 127 sayfa
Kültür Kitaplığı: 84; Felsefe: 17

Platon

Jean-François Mattéi

DOST

ISBN 978-975-298-365-6

Platon
Jean-François Mattéi

Birinci baskı, Eylül 2008, Ankara

Türkçesi, İsmail Yerguz

Teknik hazırlık, Ferhat Babacan - DOST İTB
Baskı, Pelin Ofset Ltd. Şti.; Mithatpaşa Cad. No: 62/4, Kızılay/Ankara

Dost Kitabevi Yayınları
Meşrutiyet Cad. No: 37/4, Yenişehir 06420 Ankara
Tel: (0.312) 435 93 70 • Faks: (0.312) 435 79 02
www.dostyayinevi.com • bilgi@dostyayinevi.com

İÇİNDEKİLER

Giriş

PARODOS: YERYÜZÜNÜN ANLAMI

Adeta bir Kafka ya da Borges öyküsü. Günün birinde bir adam uyanıyor ve boş gözlerle çevresine bakıyor. Her şey yarı gölge içinde, arkadaşları her zamanki gibi mırıldanıyorlar ve arka planda kayalıklarda gördüklerini anlatıyorlar birbirlerine. Dikey, esnek ve hareketli gölgeler zincirleniyor ve arzularının eğrisine eşlik ediyorlar hareketleriyle. Hareketsiz olan sadece o. Sıkıntılı hissediyor kendisini ve sıkıntının nedeni gölgelerden çok ileride neler olabileceğini kestirmeye çalışanların konuşmaları. Duvarda kayan bu kaçıcı gölgelerden söz etmek istemiyor artık. Gözlerini kapamıyor, başka bir yere de bakmıyor; bir an, zihnini günlerdir meşgul eden –böyle diyor– gölgelerin akışını durdurmakla yetiniyor. Eskiden beri ama daha öncesi? Belli belirsiz başka şeyleri hatırlıyor ve keyfi daha beter kaçıyor. Tuhaf bir keyifsizlik bu. Kendilerine bir şey söylemeyen başka insanların bildik gösteriyi izlemeye devam ederek tatmin ettikleri açlık ya da susuzluk değil bu. Farklı bir eylem sarsıyor onu, sanki

hiç görmediği bir şeyi anlıyor. Hatırlıyor ve ilk kez, hiç düşünmediği bir şey nedeniyle şaşırıyor burada.

Şimdi ayakta, nasıl olduğunu bilmiyor ve başı dönüyor. Boşuna yürüyor, sendeliyor ve düşüyor ama gene dimdik duruyor, görünmez bir el kaldırıyor onu adeta. Sık sık düşmesine rağmen duyumlarından hoşnutsuz değil; daha çok meraklı, inandırıcı ve her seferinde kalkma ve yürüme gücünü buluyor. Yürümeyi öğrendiğini kendiliğinden anlıyor ve biraz sonra büyük bir şaşkınlığa düşüyor, anladığını anlıyor ya da daha çok öğrendiğini düşünüyor, sanki hareketleri düşüncelerine yansıyor ve daha sonra düşüncesi kendinde yansıyor. Çok şaşırıyor ve duruyor. Daha önce durumun farkında değildi ama yatmış, uzanmış bedenlerin üstünden geçe geçe onların protestosunu unutur ve hatta arkasındaki gölgeleri de unutur ve taştan bir duvar karşısında bulur kendini. Kurtuluş aramaz ama ne aradığını da bilmez ve sağ tarafındaki duvarı izlemekle yetinir, elleriyle yoklar duvarı ve gücünün ölçüsünü bulur böylelikle sanki. Ve sonra, birdenbire duvarın öbür tarafında bulur kendini, sırtında hisseder bu duvarı, gitgide dikleşen ve aydınlanan bir yere doğru çıkar. Yükselen yol ve burayı yıkayan aydınlık arasında bir ayrım yapamaz henüz. Başka bir şeydir bu, aydınlığa doğru çıkan bir yoldur ve kendisinden hoşnuttur, çünkü yürürken aydınlık yolu düşünür ve kendiliğinden aydınlık yolu düşündüğünü düşünür. Çabasını yukarı doğru çıkmaya harcar ve düşünmeye harcamaz.

Isıtan ışığı geçer ve geri dönmez, çünkü başka bir ateş ve başka bir sıcaklık düşüncesi vardır onun beyninde. Çok tuhaf diye düşünür ve bu düşünceyi geliştirmiş olmaktan mutludur, çünkü yukarıda –"yukarı"nın ne anlama geldiğini

pek iyi bilmez– başka bir ışık kaynağı göreceğinden emindir. Belki de güçlü aydınlığı düşündüren ateştir ya da bu güçlü aydınlık sayesinde ateşi tanımıştır. Önemsemez bunu pek. Bilir ve şimdi bildiğini bilir, ilerledikçe aydınlığa kavuşur her şey. Ve anlar ki, aydınlık bir yoğunluktan çok kısa süren bir aydınlıktır ve gölgeyi aydınlığa çıkarır. Aşağıdaki gölgeleri hatırladığında onları uzun süre sevdiğini ve daha sonra onlardan bıktığını düşünür, bir aydınlık-karanlık görüntüsü geliştirerek eğlenir. Nasıl olur da bir şey bir zamanların gölgeleri gibi hem karanlık hem de bugünkü bir yol ve yol boyundaki taşlar gibi aydınlık olabilirdi? Nasıl olurdu da gölgeler bir aydınlık çizgisiyle birbirlerinden ve duvardan ayrılabilirdi ve nasıl olurdu da taşlar karanlık bir çizgiyle hem kendilerinden hem topraktan ayrılabilirlerdi? Nihayet, bu ayrımı kendisinin yaptığını ama bunun bilincinde olmadığını yavaş yavaş anlar.

Birdenbire yukarıda durur, çünkü ışık çok canlıdır. Ve günlerden beri ilk kez gözlerini kaçırır. Gözlerini korumak ya da dinlendirmek değildir amacı, daha aydınlık olan şeyi düşünmek ister. Daha sonra, yukarıdaki dünyayı kat ederken anlamını kavradığı bu yukarı bölgeyi uzun süre düşünecektir. Daha aydınlık olanı düşünecektir ve anlayacaktır ki, daha aydınlık olan düşüncesi daha aydınlık bir şey anlamına gelmez. Işık her şeyden taşandır ve taşarken de bu şeye saçaklarını ve çevre çizgilerini kazandırır. Tekrar mağarasına doğru iner, daha sonra, kafası güneşten yanmış bir halde içeri girer, çünkü kendisini karanlığın çağırdığını bilmektedir. Gölgeyi kesinlikle unutmamıştır, çünkü yoksun olduğu sırada ışığı düşündürür bu gölge ona ve çünkü uyandığında kendisine başka bir şeyi düşündürten ilk şeydir.

Yakın çevresinin bulunduğu yere doğru inerken alaylara ve şakalara maruz kalır ve kısa süre sonra öfke ve nefret duygularına dönüşür bunlar. Hiç aldırış etmez, bilir ki, hikâyesinin bir sonu vardır ve bunu uyanır uyanmaz hissetmiştir ve eğer gölgeler arasında ölürse, nedeni ışığı hissetmiş olmasıdır.

Daha sonra, bir sabah, başka bir insan yakınları tarafından öldürülecektir, kalbi bıçakla iki kez deşilecektir bu adamın ve bu adam hiç karşı çıkmadan ölümü kabul edecektir ama o bilmeyecektir bunu. Göğü dolaşması sadece keyif vermiştir ona, doğduğu yeri hatırlamıştır tamamen.

I. Bölüm

PATHOS: FİLOZOFUN İKİ DENEYİMİ

Girit'te, Santorini'de ve başka yerlerde bu mağaranın bulunduğu yer aranmıştır... Akdeniz'de, Atlantik'te ve başka uzak bölgelerde Atlantis'in yerinin aranması gibi... Mağara filozofun öldüğü ama aynı zamanda da doğduğu Atina'dan başka bir yer değildi ve Atlantis ideal sitenin ters çevrilmiş aynasıydı. Platon'un bütün yaşamı anlamını Sokrates'in ölümünden ve insanların tanınamamasından alır. Sitenin Platon'un hocasını kendileriyle karıştırdığı sofistler özgürlüklerine kavuşmuş insanlardı ve duvarın dibinde mahkûmların büyük keyif duydukları mucizeleri üretiyorlardı. Onlara iyi bakıyorlardı ve konuşmalarıyla besliyorlardı kendilerini ama ellerini çözmüyorlardı. Sokrates mağaradan hiç çıkmamıştı, ülkesini de hiç terk etmemişti, ülkesinden ayrılan ilk kez Platon olmuştur, doğduğu toprakları terk etmenin ne anlama geldiğini bilebilmek amacıyla... Sonunda Akademia'yı Atina'da, yani mağaranın tam ortasında kurmuş olsa da, onu Mısır ya da Siracusa kıyılarına götüren gerekçe buydu hiç kuşkusuz.

I. – Platon'un yaşamı

Platon Atina'da ya da Aigina yakınlarında, 88. Olimpiyatlar sırasında (İÖ 428-427), Perikles'in ölümünden kısa süre sonra ve Peloponnessos Savaşı'nın başında doğmuştur. Apollon'un ikizi ve doğum tanrıçası Artemis'in doğum gününde, aynı zamanda Apollon'un doğum gününde, aynı ayın altıncı gününe rastlayan Sokrates'in doğum gününde, Thargelion ayının yedinci gününde doğmuştur. Böylelikle, tanrılar felsefenin doğumunu yönlendirirler ve Platon'un soyağacı da dışında değildir bunun. Ariston'un oğlu genç Aristokles –*Platon* lakabı "güçlü, kuvvetli bir görünüme sahip olduğundan" verilmiştir– baba tarafından son Atina kralı Kodros'un soyundan geliyordu. Annesi Periktione, atası, Solon'un dostlarından, soyu Poseidon'lara dayanan Dropides olan Kritias'ın torunu ve hiç kuşkusuz aynı adlı diyalogun anlatıcısı otuz tirandan biri olan Kritias'ın kuziniydi; küçük Kritias Atlantis öyküsünü büyük olasılıkla büyükbabası büyük Kritias'tan dinlemiştir. İki erkek kardeşi (Adimante ve Glaukon) ve bir kızkardeşi (Potone) olan Platon, soylu, aristokratik bir ailenin çocuğu olarak dünyaya gelmişti ve sözgelimi Kritias ve Kharmides gibi akrabaları 401 yılında demokrasiyi ortadan kaldıran Otuzlar tiranlığında önemli bir rol oynamışlardır.

Herakleitosçu Kratilos'un ve Parmenidesçi Hermogenes'in derslerini izledikten sonra Sokratik çevreye giren Platon, demokratların geri dönüşü sırasında Sokrates'in mahkûm edilmesiyle altüst olmuştur. Oysa, Sokrates Otuzlar'a boyun eğmeyi reddetmiş ve dört yurttaşıyla birlikte o dönemde Salamine'ye sığınan bir demokrat olan Leo'yu tutuklatmamıştı.

Sokrates ölünce (399), Platon Megara'ya, Eukleides ve onun mantıkçılar topluluğunun (Eubulides, Stilpon, Diodoros Kronos) yanına sığınır, daha sonra, 394'te, Atinalıların Spartalılar karşısında yenilgiye uğradığı Korinthos Savaşı'na katılır. Mısır'ı ve Kyrenai'yi dolaşır, hazcılığın sözcüsü Aristippos'la ve *Theaitetos*, *Sofist*, *Politikos*'ta bulunan irrasyonel büyüklükler teorisyeni, matematikçi Theodoros'la tanışır. O dönemde, büyük olasılıkla Güney İtalya'ya gitmiş ve Taranto'da filozof, matematikçi, devlet adamı, Pythagorasçı Arkhytas'la tanışmıştır. Diogenes Laertios'a göre, Platon daha sonra Pythagorasçı bilim adamlarının en ünlüsü Philolaos'un bir yapıtını kırk gümüş mine karşılığında satın almıştır; bu bağlamda, hiç kuşkusuz, Yeni Platoncu çevrelerin geç dönemdeki bir tanıklığı söz konusudur. Kuşkulu gençlik diyalogları kesinlikle bu döneme (399-387) rastlar: *Küçük Hippias*, *İlk Alkibiades*, *Apologia*, *Euthyphron*, *Kriton*, *İon*, *Büyük Hippias*, *Kharmides*, *Lakhes*, *Lisis* ve *Protagoras*.

Platon 388'de Sicilya'ya, Siracusa Kralı I. Büyük Dionysios'un sarayına döner; filozofluğuyla övünen Dionysios üç kızına "Adalet", "Hoşgörü", "Erdem" adlarını vermiştir. Platon, Dionysios'u ikna ederek adil ama başarılı olmayan bir yönetim kurmuştur; gene bu dönemde Dionysios'un kuzeni ve kayınbiraderi Dion'la dostluk kurmuştur. Bu ilk deney ancak birkaç ay sürmüş ve Dionysios Platon'u zorla bir Sparta gemisine bindirerek geri göndermiştir. Söylentiye göre, bu gemi Atinalılara karşı Sparta'yla ittifak yapmış olan Aigina'ya uğramış ve Lakedaimonlular filozofu bir köle gibi satışa çıkarmışlardır. Bereket versin Annikeris kendisini tanımış, satın almış, 20 mine karşılığında özgürlüğüne kavuşturmuştur. Büyük olasılıkla Dion ona para göndermiş

ancak Annikeris bu parayı, geleceğin Akademia'sını kurması için arsa satın alması amacıyla Platon'a vermiştir.

387'de Atina'ya dönen Platon, kentin kuzeybatısında, Eleusis yolu üstünde, Kolonos yakınlarında bir zeytinlik satın alır; burası, Theseus'un kızkardeşleri Helena'yı tuttukları yeri

Kastor ve Polydeukes'e haber veren kahraman Akademos'a adanmıştır. Platon bu kahramanın adını Güney İtalya Pythagorasçılar çevreleri modellerine göre kurduğu topluluğa verir. Böylelikle, *Akademia* ilk "felsefe" okulu olmuştur –sözcük Platoncu çevreden gelir– ve ilk üniversite gibi kabul edilir: yönetmeliği, bütçesi, ders salonları, kütüphanesi ve *Mouseion*'uyla. Okulun yöneticisi tüm araştırmacıların ve öğrencilerin de yöneticisidir. Bazı kesintilere ve bir yer değişikliğine rağmen (Ptolemais Gymnasion'una taşınmıştır) Akademia İS 529'a, İustinianos'un Atina okullarını kapatmasına kadar varlığını sürdürecektir. Bu okula filozoflar ve bilginler kabul ediliyordu: Platon'un yeğeni ve okulu kendisinden sonra yöneten Speusippos, onun yerine geçen Khalkedonlu Ksenokrates, *Yasalar*'ı yayınlayan ve *Epinomis*'i yazan Philippos, Platon'un Sicilya'ya son yolculuğu sırasında bir süre okulu yöneten Pontuslu Herakleides, Siracusalı Hermadoros ya da matematikçiler Theaitetos ve Knidoslu Eudoksos ve tabii en ünlüleri, Lise'yi kurmadan önce yirmi yıl Akademi'ye devam eden Aristoteles. Geçiş dönemi diyalogları denen diyaloglar 387-380 arası döneme rastlar: *Gorgias*, *Phaidon*, *Menon*, *Şölen*, *Phaidros*, *Euthydemos*, *Meneksenes*, *Kratylos* ve *Devlet*'in birinci kitabı (ya da *Thrasimakhos*).

367'de, Büyük Dionysios'un ölümünden sonra, Platon, Dion'un isteğiyle ikinci kez Siracusa'ya gider ve 30 yaşında

krallığın başına geçen küçük II. Dionysios'a danışmanlık yapar. Bu macera kısa sürer ve Dionysios, Platon'un verdiği derslere uymak şöyle dursun, Dion'u ve kendisini komplocular olarak görür. Kovulan Dion Atina'ya sığınır, bu arada Platon Ortygia Kalesi'ne hapsedilir, daha sonra serbest bırakılır; bununla birlikte, Dionysios Dion'u sarayına geri çağırdığı takdirde kendisi de dönmeye hazırlanır. Altı yıl sonra, 361-360'ta, Platon, bazı öğrencileriyle birlikte Sicilya'ya son bir yolculuk yapar ama tirana karşı dostunun hakkını savunamaz. Özgürlüğünü ancak Arkythas'ın ısrarlı müdahaleleri sayesinde kazanabilecektir. Platon, dönüşünde, Dion'la oyunlar vesilesiyle Olympia'da görüşür (360) ama tirana karşı düzenlenen sefere katılmaz. Dion, gemileri ve ordusuyla Siracusa'yı ele geçirmeyi başarmış, önceki kadar zorbaca bir rejim kurmuştur ancak kanlı bir biçimde bitmiştir bu macera da: Dion üç yıl hüküm sürdükten sonra 354'te, Platon'un öğrencilerinden, dostu Kalippos tarafından öldürülür. Daha sonraki filozofları büyüleyecek olan aydın zorbalığı tam bir felaketle sonuçlanmıştır. Platon'un acı teşhisi doğrulanır: "İnsan soyunun felaketleri, doğruluk ve gerçeklikle kendilerini felsefeye adamış olanlar siyasal otorite içinde yer almadıkça ya da siteleri yönetenler kendilerini bazı kutsal dokunulmazlıklara bağlı olarak gerçek anlamda felsefeye adamadıkça bitmeyecektir." (326 *a-b*)

Platon 347 yılında, Atina demokrasisinin gerilediği bir dönemde, 80 yaşında ölür; ölümünden on yol sonra Yunan siteleri Makedonyalı Philippos, daha sonra da İskender'in imparatorluğu tarafından ilhak edilecektir. Filozofun yaşlılık yazıları (380-347) en zor metinlerdir: *Theaitetos*, *Sofist*, *Politikos* üçlemesi, daha sonra *Parmenides*, *Timaios ve Kritias*,

Philebos, *Yasalar* ve Platon'a ait olduğu söylenen 13 mektup arasında otantik olduğu kabul edilen *VII. Mektup*. Bize ulaşan 28 diyalogun (biri *Apologia* monologdur) tam düzeni bilinmiyor, ayrıca 7 diyalog da (*İkinci Alkibiades*, *Hipparkhos*, *Rakipler*, *Theages*, *Klitophones*, *Minos* ve *Epinomis*) kuşkuludur; tıpkı öteki yazılar gibi (*Aksiokhos*, *Doğruluk Üstüne*, *Erdem Üstüne*, *Demodokhos*, *Sisyphos*, *Eryxias* ve *Tanımlar*).

II. – Sokrates'in ölümü

Sokrates'in mahkemesinin görüldüğü gün Platon oraya gider ve yurttaşlarına şöyle hitap eder: "Ben ki bu mahkemeye çıkan (*anabanton*) Atinalıların en genciyim..." Ama yargıçlar onu hemen sustururlar, lafı ağzından alırlar ve gülerek şöyle bağırırlar: "...Ve düşkün Atinalıların!" Böylece, kendisine mahkemeden inmesi (*katabainein*) ve kendi işine bakması gerektiği hatırlatılır. Sanığın bir dostunun dinlenmesinin reddedilmesi orada toplanmış olan insanlara davanın bittiği mesajını veriyordu. Platon'un "en iyi, ayrıca en bilge ve en doğru insan dediği kişi" (*Phaidon*, 118 *a*) ölüme mahkûm edilecek ve cezası toplumun çıkarları adına infaz edilecektir. Filozof için örnek olan bu sahne güneşe doğru yükselmeyi ve tekrar mağaraya inmeyi temsil eder. Dion'un dostlarına yazılmış *VII. Mektup*'a göre, hocasının ölümü Platon'un yaşamında her şeyin altüst olduğu andır. Bir adalet olduğuna ve insanların eğitilebileceğine inanmıştı o. Ama Atina'yı sarsan şiddet olayları Sokrates'in davasıyla doruğa ulaşan isyanını kalıcı bir biçimde somutlaştırmıştır. 399'da, bir trajedi yazarı olan Meletos, Sokrates'e karşı kral-

lık nezdinde genel bir şikayet dilekçesi verir, bu işte kendisini bir siyaset adamı olan Anytos ve bir retorikçi olan Lykon desteklemiştir. Arkon-kral dosyayı mahkemeye aktarır ve üç suçla itham edilir Sokrates: sitenin tanrılarını tanımamak; siteye yeni tanrılar getirmek; gençleri baştan çıkarmak. Davada iki aşama söz konusuydu: sanığın suçluluğunun kanıtlanması ve kendisine verilecek ceza. İlk duruşmadan sonra Sokrates çoğunluğu oluşturan 60 oyla suçlu bulunur. Verilecek ceza ve tazminatla ilgili düşünceleri sorulduğunda masum olduğunu söyler ve yaşam boyu sitenin merkezi Prytaneion'da kalmak istediğini bildirir. İkinci oylamada yargıçlar oyçokluğuyla ölüm cezası verirler. Sokrates kendisini kaçırmak isteyen dostlarının yardım önerisini reddeder, Theseus'un zaferini kutlamak amacıyla dolaşan geminin dönüşünü bir ay bekledikten sonra arkadaşlarının huzurunda baldıran zehiri içer.

Delphoi kâhininin en bilge insan olarak gördüğü kişinin mahkûmiyetine içerleyen Platon kendisini felsefeye verir. Demokratların Atina'dan kovuldukları bir dönemde kendilerinden birini korumuş olan insanı öldürmeleri daha fazla isyan ettirir onu. Platon böyle bir adaletsizliğin yarattığı skandaldan felsefi bir sonuç çıkaracaktır. İstisnasız bütün sitelerde kötü bir siyasal rejim hüküm sürmektedir ve bunların yasaları da ahlakları da yozlaşmıştır, öyle ki, durumlarını düzeltmek mümkün değildir. "Doğru bir felsefeye övgü bağlamında şunu söylemek zorundayım ki, ancak felsefe sayesinde hem sitenin sorunlarında hem de özel sorunlarda doğru çözümler bulunabilir." (*VII. Mektup*, 326 *a*)

Aganaktesis zedelenen bir *onur* gibi özel bir durum karşısında evrensel bir boyut kazanan başkaldırı aksiyomudur

ya da işi ölüme kadar götürebilen birinin '*aksiyoma*'sıdır. Böylece, *Gorgias*' a göre, kötü bir insan onurlu bir insanı öldürürse, bu, "isyan etmek için yeterli gerekçedir (*to aganakteton*)" (511 *b*). *Meneksenes*'te Aspasia'nın söylemine göre, savaşın sonunda Atina nihayet barışa kavuşmuş ve Perslere karşı mücadelelerinde Atinalıların özverilerini tanımamış olan öteki siteleri kınamışlardır (*aganaktousa*). Ama Platoncu ruh kuramının temelini oluşturan öfke, kızgınlık, hoşnutsuzluk üstüne en önemli metin *Devlet*'in X. kitabında yer alır. Sokrates site içinde yer alan üç sınıfa koşut olarak öncelikle insan ruhunun bedenin üç bölümünde bulunan üç farklı alana ayrıldığını söylemiştir: başın üst bölümünde insanın bilgiye ulaşmasını sağlayan akıl; ortada yüreği taşkınlıklarının peşinden sürükleyen öfke; en altta, karın bölgesinde, değişik zevk arayışlarına götüren arzu.

Ruhun bu üç işlevi çelişki ilkesi zedelenmeden tek bir işleve indirgenemez ve söz konusu ilkeye göre tek ve aynı gerçeklik aynı ilişki ve aynı objeye göre zıt eylemler gerçekleştiremez ve zıt eylemlerden etkilenmez. Öte yandan, insan ruhu kendisiyle sürekli çelişki halindedir, çünkü eylemlerini iki zıt ilke belirler. Akıl yürütmelerini yönlendiren mantık ilkesi, *to logistikon* ve arzularını yönlendiren zevk ilkesi, *to epithumetikon*. Akıl ve ten zevkleri arasında uyum mümkün değildir kesinlikle. Bir insan eyleminin olumlu bir biçimde sonuçlanabilmesi için iki uç arasında mutlaka bir aracılığın oluşması gerekir. Burada bir ölçüt olan ruhun direnilmez bir kaynayışı "öfke"nin, *heorge*'nin ya da *pathos*'un, başkaldırının, isyanın rolü devreye girer. Pire'den Atina'ya doğru giderken bir işkence merkezinde bir yığın ceset gören Leontios'u etkileyen de budur. Hem onları görmek için da-

yanılmaz bir arzu duyar hem de bu arzuya teslim olduğu için tiksinir kendinden. Kendisiyle mücadele ettikten sonra daha fazla direnemez ve gözlerini açarak ölülere doğru koşarken haykırır: "İşte, sizin için, kötülüğün dâhileri, doyursun sizi bu güzel manzara!" (*Devlet*, IV, 439-440) Yüreğin anlık duygulanımı bütün ruhu olumsuz etkileyen arzuyla karşıtlaşır ve aklın yanında yer alır. Hissedilen şeylerin gücü burada "cesur karar" *to thumoeides* adını almıştır. Platon bu psikolojik ayrımları yineleyerek bu ahlaksal güce öfke, kızma, hoşnutsuzluk, '*to aganaktetikon*'u ekler (*Devlet*, X, 604 *e*, 605 *a*). Bu duygu kendisine egemen olması gereken aklın ılımlı karakteriyle ve de hiçbir sınır tanımayan zevk ilkesiyle karşıtlaşır. Sapkınlığını, aynı zamanda çekiciliğini hissettiği kötülüğe karşı ruh kendi soyluluğunu gösterebilme amacıyla olasılığı kurtarır.

III. – İki tanrı

Gölgeler gösterisine adanmış tutsağın durumu olsun, veya *theasas-thai*, dolanan güneşi "seyretmeyi" başaran özgür insanın durumu olsun, ister Er mitinde gökyüzünde gördükleri '*theas*'ın, "gösteriler"in harikulade öyküsünü oluşturan ruhların öyküsü, isterse dairesel gelişmelerinin "gösterileri"ni (*theai*) sunduktan sonra gökyüzü dışındaki Biçimleri (*theorusi*) seyreden tanrıların ruhlarının öyküsü (*Phaidros*, 247 *c*). Her harekette, Platon, "seyretme"ye bağlı terimleri kullanır: gerçekle karşılaşan ruhun *tiyatrovari* görünümünü hatırlatmak amacıyla aynı zamanda "gösteri" ve "bakılan yer" anlamına gelen *he thea.*

Böyle bir gösteri gerçek gerçekliğin tanınması olarak akla ama aynı zamanda başkasının hak etmediği kaderin kabul edilmesi olarak öfkeye dayanır. Sokrates'in konuştuğu *Apologia*'da *aganaktesis* terimi yoktur ama bu kavram *Phaidon*'da konuşan kişi öğrenci olduğunda tekrar ortaya çıkar. Gerçekten de, Sokrates dostlarına kendi ölümüne karşı isyan etmediğini söyler: "Hiçbir acı ve öfke hissetmeden ayrılıyorum sizden." (69*d*) İsyan duygusu sadece dramın tanıklarıyla ilgilidir; eylem zorunluluklarını askıya alarak etik düşüncenin yolunu açan adaletsizlik karşısında bir tür gerilemedir. Sonuç olarak, öfke, uğranılan adaletsizlik karşısında değil, başkalarına yapılan adaletsizlik karşısında basit bir etik araç olarak ortaya çıkar. Sebes akıllı insanların ölüm karşısında isyan ettiklerini ve akılsız insanların da bu olgu karşısında zevk duyduklarını söylediğinde, Sokrates, hayatı söz konusu olduğunda bilge insanın öfkelenmemesi gerektiğini dört kez belirtir (*Phaidon*, 63 b, 63 c, 64 a, 69 d). Ölüme isyan etmez çünkü tanrıların ve yaşayan insanlardan daha değerli olduklarına inandıkları insanların yanına gitme umudu içindedir. Dolayısıyla, inanmamız gereken gerçek şudur: insan eylemlerinin karşılığını gerçek bir yaşam sağlayacaktır ve bu yaşamda adaletsizlik cezasız kalmayacaktır ki bunun da anlamı adaletin *gerçekten* var olmadığını kabul etmektir. Ama bu durumda, bütün olgular haksızsa, *gerçek* bir adalet düşüncesini nerede bulacağız? Platon, burada, adalete olan umudunu koruyabilmek ve kötülüğün reddedilmesine bir anlam verebilmek için üç metafizik hipoteze başvuruyor. Eğer insan kendi ruhu değilse, ruh ölümsüz değilse ve ölümden sonra insanları mutlu bir yaşam beklemiyorsa, bizim "adalet" dediğimiz şey boş bir sözcüktür.

Dolayısıyla, felsefe yapmak ölmeyi öğrenmektir (*Phaidon*, 81 a), çünkü felsefe yapmak her türlü kurtuluş umudundan yoksun bu son adaletsizliğe başkaldırmaktır ve böyle bir adaletsizlik eski şiddet olgularını sürekli kılacak ve bunları zamanın bitmez tükenmez çevrimi içinde yeniden üretecektir. Bunların üstüne çıkan ebedi bir adalet güvencesi olmadığı takdirde insanlar felakete ve acı çekmeye mahkûmdurlar ve ruhlarının gücünü öfke ve kızgınlık içinde boşu boşuna tüketirler. İnsan soyluluğunun mutlak biçimde bütünleşmesi için temelinin soysuzluğun mutlaklığı üstünde yükselmesi gerekir: tüm yaşamını adalete adamış birinin hak etmediği ölümdür bu. Kesin ve hiç beklenmeyen bu ölümün gölgesinde etiğin yaşamsal temeli kesinlikle metafiziktir: bizi, ruhu, yaşamsal yazgısına doğru götüren o belirsiz sınırın eşiğinde tutar.

Dolayısıyla, Sebes gibi, akıl ve arzu arasında aracı olan "çok canlı bir duygu"nun (*thumoeides*) farkına vardığında öfkelenen filozof "akıl ilkesini desteklemek amacıyla silahlanır" (*Devlet*, IV, 440 e). Bilince kendini bulma ve yapılandırma olanağı veren gündelik olayların akışı içinde bir fasıladır: öfke ve kızgınlık, başlamaya hazır bir eylemi sonlandıran Sokrates'in tanrısına bağlıdır. Sokrates, *Apologia*'sında, yargıçlara, kendisinde çocukluğundan beri kimi zaman "tanrısal ve şeytansı bir şeyler oluştuğunu" söyler. Tanrısal işaret planlanan bir eylemi engellemeyi ya da bu eylemin yönünü değiştirmeyi başarır. Ve bu tanrısal güç şeytansı çağrıya ayrılmış *Phaidros*'ta (242 c) ruha indirgenmiştir. Sokrates'in şeytanı eyleme hazırlanan kişiyi tutan karanlık güçtür ve bu kişi dışarıdan gelen bir yasaklamaya boyun eğer adeta. Dolayısıyla, sözcüğün hukuki anlamı bağlamında, *dü-*

*şüncenin "engellenmesi"*ni ama aynı zamanda çok açık bir paradoksla eyleminin ilkesini belirtir. Böylece, işaretlerinden biri öfke maskesinin arkasında yatan şeytansı eğilim, felsefenin doğal hareket noktası olarak ortaya çıkar. Gerçekten de, Sokrates, *Theaitetos*'ta Thaumas'ın kızı İris efsanesini hatırlatır ve bu efsaneye göre bilgi şaşkınlığın arkasından gelir, tıpkı fırtınadan sonra gökkuşağının görünmesi gibi (155 c-d). Tanrıların habercisi, gökgürültüsünün karanlık gücü uzaklaştığında insanlara felsefenin ışıklarını getirir. Bu anlamda, *thaumadzein*, dünyaya şaşırarak hayran olma duygusu kesinlikle felsefenin başlangıç anıdır.

Bununla birlikte, felsefenin başka bir kökeni olduğunun da kabul edilmesi gerekir ve benzer bir kopmaya bağlı olan bu köken artık varlığa değil, iyiliğe yönelmiştir. Öte yandan, "varlığın ötesindeki" bu iyiliğin yeryüzündeki ve gökyüzündeki her şeyi "güç" ve "nitelik" olarak aştığı söylenir (*Devlet*, VI, 509b). İyilik erdemin en yüce biçimiyse eğer, kötülük aracılığıyla olumsuzlanması kaçınılmaz bir biçimde bir öfke *pathos*'una dayanır. *VII. Mektup*'ta belirtildiği gibi, Sokrates'in öğrencisini felsefe yapmaya götüren, nesnelerin oldukları gibi *olmaları* olgusu karşısında duyduğu hayranlık değil, insanların olmaları gerektiği gibi *olmamaları* karşısında duyduğu öfkedir. İki duygu arasında benzer bir duygusal yakınlık vardır: uyanma ya da yaşamın başka bir boyutuna açılma. Ve şaşkınlık Sokrates'in kişiliğiyle ilgili olsa da, Platon'un kendisini felsefe yapmaya götüren şey olarak tanıdığı öfke ve kızgınlıktır. Böylece, şaşırtan şeytan ve öfkelendiren şeytan aynı açılım yapısı içinde yer alırlar; ama şaşırtan şeytan hayranlığını insan ruhunun içine doğru yöneltirken öfke ve kızgınlık şeytanın şaşkın yüzünü dışarı

doğru yöneltir. Ruh şaşırdığında, bu varlığın gerçekliğinin tanıklığını gösteren ve bilgi sürecini göstermek amacıyla onun durdurulduğunu gösteren nedendir. Ruh isyan ettiğinde, ahlaksal bilinci güçlendirmek amacıyla yargısını dile getiren insana yapılan adaletsizlik karşısında duygunun gücüdür bu durum.

IV. – Çifte şaşkınlık

Filozof gündelik etkinliklerin askıya alınmasıyla ilgili iki modalite yardımıyla girişiminin özgünlüğünü kanıtlar. Bu modaliteler aklı genel bir varlığın tanınmasıyla belirleyen ontolojik bir emirle ya da herhangi bir bireyin ruhunun acı çekmesine karşı isyan duygusu uyandıran ahlaksal bir emirle ortaya çıkarlar. Şaşkınlığın getirdiği buluşların her biri yeni bilgiler oluşturur ve öfkeye yol açan her saldırı da yeni bir ahlakı temsil eder. Kötü bir eylem insan ruhunu etkilediğinde bundan bütün dünya zarar görür; bütün dünya, toprağa bağlı köklerini koparacak Macbeth'e karşı ayaklanan Birnam ormanı gibi aynı şiddet duygusuyla başkaldırır. *Gorgias*'ın toplum içinde "yeri, göğü, tanrıları ve insanları birleştirdiği"ni (508 a) söylediği adalet eylemler ya da sözlerle alaya alınmaya başladığında Platon'da *kozmik bir öfke*den söz edilebilir haklı olarak. Bu bağlamda, en çarpıcı örnek, *Kritias*'ın son bölümüdür: Atlaslar uygunsuz bir duruma düştüklerinde, Zeus bütün tanrıları dünyanın ortasında toplar ve onlarla konuştuktan sonra Atlas sitesini yutacak olan felaketi başlatır.

Şeytan figürü ruhun yapısının oluştuğu varlığa ve iyiliğe doğru açılmanın iki biçimini somutlaştırır. Ruh idealarla

yakınlığı dolayısıyla yüksek bir öze sahip olduğundan, şaşırarak kökenine dönüp her şeyi bilebilir, tanıyabilir. Ama aynı zamanda öfkeden kopması onu kendi amacı olan adalete götürdüğünden her şeyi yargılayabilir. Ruh, her iki durumda da kendisini yaşamın olağan seyrinin dışına atan bir etkisizlik dönemine girer. Yaşamın bu şekilde askıya alınmasına *schole* denir ve bu da felsefi uygulamanın temel koşulunu tanımlar. Bu terim "okul" ya da "boş zaman", "serbestlik" sözcükleriyle karşılanmaktadır. Felsefe de Akademia'da etkin olduğunda bir eğitim kurumu değil, kökeni varlık olan bir *şaşırtma* okuludur. Mağara-site dışında, bu varlığa yönelme durumu, aynı zamanda tutsaklara doğru bir geri dönüştür. Ve kendini özgürlük ve boş zamana adamış olan filozofun portresine göre öteki insanlarla bu buluşma (*Theaitetos*, 172 c-177c) adaletsizlik sıkıntısını çekmeye götürür. İlk özgürlük bizi varlık karşısında şaşırmaya –ve dolayısıyla düşünmeye– götürür, ikinci özgürlük ise kötülük karşısında öfkelenmeye –ve dolayısıyla yargılamaya– götürür. Varlığın aşırı etkisi karşısında entelektüel sarsıntıya, aşırı adaletsizliğe ahlaksal sarsıntı denk düşer.

Şaşırmanın varlığın ölçüsü –varlığın *olduğu* açılma– ve öfkenin iyiliğin ölçüsü –iyiliğin *olmadığı* öfke– olmasıyla, ruh, yapısı itibarıyla, gerçekliğin tamamlayıcısı olan iki denek taşına sahiptir. Şaşkınlığıyla varlığın karşısına çıkar ve başkaldırısıyla kötülüğe karşı direnir; her iki durumda da bir dönüşüm gerçekleştirmiş olur. Ve her dönüşüm, insanı olayların içinden söküp aldığından *enstantane*dir. Platoncu diyalogların okunması *to exaiphnes* sözcüğünün anlamı bağlamında birçok olasılık sunar: bu sözcük iki zarftan, *ex* "dışında" ve *aiphnes* "birdenbire"den oluşur ve zaman içinde

ani bir kopmayı ve dışarıdan fışkıran ani bir açınlamayı belirtir. Ruhun kendisinden kopması ruhun şaşkınlığının –ya da öfkesinin– nesnesini birdenbire keşfettiği belli bir anda, araştırmanın dönemecinde ortaya çıkar.

Neredeyse hiç anlaşılamayan bu kavram *Parmenides*'in (156 c-157 e) çok bilinen bir bölümünde analiz edilmiştir. Varlık ve Bir olan'ın farklı ilişkileri üstüne düşünen Parmenides'e göre, hem bir hem birden fazla olan ruh, varlık ve yokluk arasında gidip gelir, değişim ve süreklilik içinde, her türlü zaman, "enstantanelik" dışında doğrudan kavranabilir. Yeni Platoncular, Proklos ve Damaskios'la anlık olanın beklenmedik biçimde fırladığı *Parmenides*'in bu üçüncü hipotezini ruhun özüne benzetmişlerdir. Ruh bir muammayla karşı karşıya geldiğinde şaşırma içinde varlığa çağrı yapma ve ruh bir adaletsizlikle karşı karşıya kaldığında öfke ve kızgınlık içinde iyiliğe çağrı yapma deneyimin sürekliliği içinde çifte bir kopuş getirirler. Dolayısıyla, şaşkınlık ve öfke *exaiphnes*'in iki ölçütüdür: biri bizi bir anda varlığa doğru çevirir, öbürü ise birdenbire kötülükten koparır. Ruhu dünyayla uyumlu hale getiren ve ruhu insanlarla uyumlu hale getiren, ontolojik ve etik, çifte bir şaşkınlık söz konusudur. Platoncu hatırlama hipotezinin açık ve kesin anlamı budur. Ve bu da ruhun gerçekle ve iyilikle özlü yakınlığını bulması anlamına gelir. *VII. Mektup* ince muamma sözcüğünü aktarır bize. Gerçekten de, tüm öteki bilimlerden ayrı olan, iyilik ya da varlık yoluyla ulaşılan felsefenin özelliği nedir? "Bu bilginin özü olan şeyle sürekli bir ilişki kurulması sonucu, onunla paylaşılan bir yaşamın sonucu, birdenbire (*exaiphnes*) bir alevle birlikte bir ışığın parlaması gibi bu bilgi de ruhta oluşur ve kendi kendine beslenir orada." (341 c-d)

İnsanlar bu iki deneyime, şaşkınlık ve öfke deneyimlerine dayanarak dünyaya geliyorlar. Platon'a göre, paylarına düşen ya da yasaları olan şey budur. Eski bir Yunanca sözcük, böyle bir *pathos* gerekliliğine evrensel anlamını verir. Bu bağlamda, söz konusu olan şey *nemesein*, "öfkelenmek, kızmak" fiilidir; *Yasalar*'da bir kez ama çok anlamlı bir biçimde geçer bu fiil. Sitenin yaşlıları "yüz üstü bırakılan yetimleri aşağılayanlara karşı öfkelenirler (*nemesosin*)" (XI, 927 c), çünkü, onlara göre, burada söz konusu olan en kutsal birikimdir. *Nemesein* fiili herkese kendi payını vermeyi üstlenmiş olan kozmik tanrıçanın intikamını dile getiren *he nemesis* sözcüğüyle bağlantılıdır; aşırı mutluluğu ya da dünyanın paylaşılmasını altüst eden aşırı gururu cezalandırır. Nemesis'in öfkesi yasaların çiğnenmesinden doğsa da, Yunan dilinin *nomos*u "yasa" ve yasaları çiğneyenlerin tavırlarına karşı "öfkelenen" *nemesein*, yani "paylaşım tanrıçası" *Nemesis*, "adil paylaşım" arasındaki doğal yakınlık anlaşılır.

"Adaletin sözcüsü" Nemesis insanların sözlerini denetleme ve onların ölçüsüzlüklerini cezalandırma gücüne sahiptir (*Yasalar*, IV, 717 d). Aynı bölümde tanrıların emirlerine karşı gelenlere verilecek kesin cezayı doğrulayan bir bölüm vardır. "Var olan her şeyin başını, ortasını ve sonunu elinde tutan" yüce tanrı evrenin gelişmelerini uygun biçimde düzenler; arkasından, "Tanrı yasalarından sapanları cezalandırarak intikam alan adalet" gelir (715 e-716 a). Buradan çıkan sonuca göre, yasaları çiğnemek sadece insanlara değil, tanrılara karşı da bir saygısızlıktır, çünkü evrenin düzenini bozar. Yeryüzünün ve Gökyüzünün Yasalarını ve Paylaşımını bildiren *Nomos*'a insanların aşırılıkları karşısında gazaba gelen Adalet eklenir.

Platon da, yaşamının sonuna doğru, zamanının en yüce insanının maruz kaldığı adaletsizliği düşündüğünde gazaba gelecektir. Hocasının yaşadığı dramın dışında kaldığını hissedecek ve Sokrates'in kaderini sonuna kadar paylaşamadığının bilincinde olacaktır. Bu nedenle, ona karşı çifte sadakatsizlik içinde olacaktır: son anında yanında bulunmamak ve umut nedenlerini anlatmak için kitaplar yazmak. Dolayısıyla, Platon, dostlarından birinin isteğiyle Phaidon'a söylettiği gibi, o bilge insanın öldüğü gün hapiste olmayacaktır. Herkese yaşamın gizemi karşısında bulunduğunu hatırlatmak için Öbür dünyaya tek başına giden Sokrates imgesini oluşturmak amacıyla Platon'un Sokrates ölürken orada bulunmaması gerekiyordu. Felsefe, dolaylı olarak, Platon'un geçici yokluğunun Sokrates'in ebedi varlığını gösterdiği bilgeliğin izini ortaya çıkarır.

Platon, hocasının ölümünden sonra kamusal işlerden uzaklaşacaktır. Kürsüye çıktığında yargıçlar bağırarak oradan inmesini söylemişlerdir kendisine. Kesinlikle iş işten geçmiş olduğundan, önce ışığa doğru sürüklendiğinden "öfkelenen" (*Devlet*, VII, 515 e) mağaradaki tutsak, şaşmaz kurala göre yükselişi ve düşüşü sırasında kesinlikle keşfedecektir bunu. Kendisini tanrıların benzeri kılan bilgenin yükselişine aynada filozofun düşüşü denk düşer. İki hareketin her biri gölgenin ışığa, ışığın gölgeye doğru hareketinin anlık geri dönüşüyle kesilmiştir. Platon'un düşüncesinin bize inmesi için Sokrates'in ruhunun göğe yükselmesi gerekiyordu.

II. Bölüm

LOGOS: DİYALEKTİK SANATI

Diyalog ve mit arasında kalan felsefe, Platon tiyatrosunda sahnelenen bir söz ve yazının birleşmesinden ileri gelir. Metnin içine yerleşmiş özgün, dramatik bir ses, *Phaidon*'un son bölümünü *Phaidros*'un son anlatısına bağlayan bir yaşam ve ölüm hareketi içinde *eylem*e dönüşür. Platon, hiçlik riskini aşmak için söylem riskini üstlenmek ve onu canlı bir varlık gibi yaratmak zorundadır: sadece başı, gövdesi, uzuvları bulunmayan, aynı zamanda bir sesi de olan bir kişilik yaratmak. Gölge tiyatrosu içinde varlığı dile getirmeden önce, *logos*, konuştuğunu, dünya sahnesinde oynadığını ve göğe doğru yükselirken herkesin sözcüsü olduğunu düşler.

Platoncu dramatürji, sahneye, sofistleri, şairleri ya da dram figürü, oynandığı yer ve yorumlayan insanların tek bir amaca ulaştıkları farklı epizodlar aracılığıyla *logos*, *eidos* (biçim) ve *cosmos* yolundaki meslek sahiplerini çıkarır: "en güzel ve en seçkin yaşamın taklit edilmesi", ki bu gerçekten "bir trajedi, en otantik trajedi"dir (*Yasalar*, VIII, 817 b). Bütün

diyaloglarda dramın iki çocuğunu ayıran bu *mimesis*'in yapısının sürekli geliştiği görülür; bol, başıboş ve kısır bir yazı ve Tanrı'dan kaynaklanan ölçülü, sadık ve verimli bir söz veya *phone*'nin *mneme*'ye eklemlendiği aktörün yaşamının taklit edilmesi ve *eidos*'un yüzünün *gramme*'nin çizgilerinde donduğu okuyucunun ölümünün yinelenmesi gibi.

Ama metin ancak kahramanların sesi uygun maskları canlandırabildiği takdirde çözülebilir: yazının uysallığının arzu içinde kaybolduğu yerde başkaldıran söz, anlamı, *söylenmiş olanı* ve daha önce de *yazılmış olanı* aşan *söyleme* zamanı içinde bir anda ortaya çıkarır. Sadece söyleme, onların doğuştan gelen uyumları içinde –Sokrates'in Kallikles'in saygı göstermesini istediği *sumphonia*– Yunanların *nomos*'un, yani "yasa"nın hükümranlığı altına soktukları *logos*, "akıl", *eidos*, "biçim", *cosmos*, "dünya" ama aynı zamanda *polis*, "site" arasında birlik sağlayabilir.

I. – Diyalog sanatı

Platon diyalogları çok sayıda sınıflandırma denemesine konu olmuştur: retorikler, protreptikler, teolojikler, hermenötikler, semiotikler, pragmatikler vb. Diogenes Laertios anlatı düzlemindeki diyejetik söylemin karşısına araştırma düzleminde yer alan zetetik söylemi çıkarır ve diyejetiği teorik ya da pratik içinde ayırır; teorik ise metafizik ya da rasyonel olana ayrılır; pratik ise ahlaksal ya da siyasal olana. Zetetiğe gelince, o, partnerlik işlevi bağlamında jimnik, rakiple mücadele bağlamında agonistiktir; jimnik ruhları doğuran ya da yatıştıran mayötika ya da peirastiktir; nihayet,

agonistik andiktik, yani gösteren ya da anatreptik, yani çürütendir. Yeni Platoncular dramatik yapıyı, kahramanların rolünü, araştırmalarının temasını, farklı edebi üslupları, dağılımları, desteklenme biçimini ve metafizik anlamını yönlendiren ilkeleri ortaya çıkaracaktır. Modern yorumcular retorik, diyalojik, diyalektik, semantik ya da dilbilimsel alanları zenginleştirmişler, söylemsel stratejileri çoğaltarak Platoncu söylemin olasılık koşullarını getirmişlerdir.

Homeros'la ilgili olarak Aristarkhos'un getirdiği yorum ilkesinden esinlenmek daha güvenli bir yoldur: "Platon'u Platon'la açıklamak" ve diyalog dışındaki bağımlı yorumlarla açıklamaya çalışmamak. Francis Jacques'ın belirttiği gibi (1990), Platon diyalogları bir edebi tür değildir. Konuşmanın, onu özün normuna tabi kılan yüksek bir sanatta aşılması için gerçek tartışmalarda kavranması gereken özel bir "metaloji" getirir. Böylece, diyalog üçlü bir sadakate adanmıştır: cevap verenin ruhunun sadakati, retorikçinin ruhunun sadakati ve var olma gerçekliğinin sadakati. Bu bağlamda, izlenecek yol, Sokrates'in "özen" ya da "ruhun kaygısı", *epimeleia tes psuches* dediği şeydir. *Kharmides*'e göre, kötülüklerin ve iyiliklerin kaynağı bedende değildir, ruhtadır, öyle ki, Tanrı Zalmoksis'in gösterdiği gibi bütünlük ilkesine özen göstermek gerekir. Ve güzel söylemlerden ve güzel düşüncelerden oluşan "büyüleme yolları"yla ruhta insanın sağlığını oluşturan bilgeliği doğurur. Sokrates *Alkibiades*'te tekrar ahlaksal terapi üstünde durur ve her insanı bedeni ya da beden-ruh karışımıyla değil, ruhuyla özdeşleştirir veya "insan olan ruhtur", *he psukhe estin anthropos* der (130 c). Ruhun bu üstünlüğü kabul edildiği takdirde, sürekli kaygının kaynağını orada aramak gerekir. Ruhun kendini tanıya-

bilmesi için bir ruha bakması (Sokrates'in Alkibiades'e hitap ederek yaptığı) ve daha sonra bu ruhtaki daha mükemmel şey olan bilgeliğe bakması gerekir. Bilgelikten daha tanrısal hiçbir şey olamayacağından, sonuçta, ruh tanrıya bakmalıdır, çünkü insani şeyler bağlamında en iyi aynadır o.

Dolayısıyla, konuşmayı gizlilik içinde götüren ruhtur ve ruh aracılığıyla daha gizlice götüren tanrısallıktır. Ruhun kaygı ve endişesi Sokratik diyalogda ironiden yararlanmayı ve 'mayötik'e (doğurtma) başvurmayı meşrulaştıran ahlaksal ilkedir. Thrasimakhos'un, Platon'un bu sözcüğü kullandığı tek bölümde (*Devlet*, I, 337 a) *yapmacık bir cehalet* gibi yorumladığı "ironi"nin doğrulanması, onun *gerçek bir bilgi*nin işareti olması olgusunda yatar. İroni bir alaydan çok tanrısal bir müdahalenin işaretidir, çünkü Sokrates sorusunu sorduğunda, işitilen başka bir sestir. Tanrı büyük bir ironicidir ve Platon için felsefe *Tanrı sorusu*nu sormadan edemez. Bununla birlikte, ruhu gebe olduğu şeyden kurtaran da bu tür sorulardır. Sokrates, sonuç olarak, annesi Phainarete'nin mayötik sanatı üstünde oynar ve bilge kişinin bir ebe gibi kısır olduğunu ve ancak başkalarının doğurmasına yardımcı olabileceğini söyler. Daha önce söylediğimiz gibi, Sokrates'in doğumunda yer alan bu karşılaştırmanın nedeni ironik döllemenin mayötik kurtarma gibi tanrısallığa –bir başka deyişle gerçeğe– indirgenmesiyle ilişkilidir. Böylece, Sokrates, Theaitetos'a tanrının kendisini üretmesini engelleyerek doğurtmaya zorladığını ve bunun nedeninin de gerçeğin doğurtulmasının ortak bir çaba olması gerektiğini söyler. Gerçeğin kökeni kendisiyse eğer, insanlar arasındaki diyalog gevezelik içinde yolunu şaşırmış ilgisiz bir yöntem değildir, varlığın yönlendirdiği bir diyalektik sanat, *he tekhne*

dialektike (*Phaidros*, 276 e) ya da bir diyalektik yöntem, *he dialektike methodos*'tur (*Devlet*, VII, 533 c).

Bu durumda, Sokrates'in yargıçlar karşısındaki savunması anlaşılır; kesinlikle bir kışkırtma ya da isyan değildir. Mahkeme, onu felsefeyle ilgilenmemek ve böylelikle diyalogu diyalektiğe bağlayan ilişkiden koparmak koşuluyla aklamayı kabul etmiş olsaydı bile Sokrates kabul etmezdi böyle bir pazarlığı. O her zaman kendisini yargılayan Atinalılardan çok, onu yöneten ve yönlendiren tanrıya itaat edecektir (*Apologia*, 29 d). Bir nefeslik yaşamı bile kalmış olsa, genç ya da yaşlı, yurttaş veya yabancı bütün insanları, kendi onurlarını düşünmeye değil, daha iyi bir ruhsal yapıya sahip olmaları konusunda dikkat göstermeye teşvik edecektir. Filozof bilgi konusunda hiçbir biçimde iddialı değildir ve bu tavrıyla birçok insandan farklıdır ama payına düşen kutsal misyona sadıktır: gerçekle bağlantılı bir diyalogun sürekliliğini sağlarken kendi haline bırakılmış bir ruhu korumak, söylemlerin boşluğunda kaybolmaktır. Tanrı'nın yardımıyla, sadece diyalektik insan ruhunu güçlendirme olanağı verebilir.

Hedef alınan sadece Atinalılar değil, aynı zamanda sofistlerdir. Sokrates'in Protagoras ya da Gorgias'ı konuşmalarını bitirmeye zorlamasının nedeni "uzun bir söylev"e (*makrologia*) girişmiş olmaları, bunu sofistik bir inandırıcılıkla (*he peitho*) karıştırmaları ve felsefi kanıtlama (*he epideixis*) değildir. Burada neden, sadece diyalektikçinin sorularıyla partnerinin cevaplarını çürüten (*elenchos*) "kısa konuşma"nın (*brakhulogia*) diyalektiği gerçeğin koruma ve desteği altına almasıdır (*Protagoras*, 334 b-c). Bununla birlikte, şu da bir gerçek ki, Platon Sokratik soru-cevap oyununu bırakırken kimi zaman diyalektik araştırmayı da durdurur

ve her türlü diyalogu askıya alırken Sokrates'i ya da başka bir sözcüyü sofitlerinkine göre daha sürekli bir söylemle konuşturur. Uygunsuz bir biçimde, bir monolog, diyalogun yerini alır ve diyalektik adeta öykülemesi kanıtlamayı da çürütmeyi de kabullenmeyen ilksel bir söylemi, mitsel bir söylemi kaynak alarak gücünü canlandırır.

II. – Mitsel süreç

Phaidros'un kanatlı koşum miti belki de tüm öteki anlatıların köken mitidir. Zenginliği Platoncu yapının dört temel direği olan dört teorinin iç içe geçmesinden gelir: ruhun ölümsüzlüğü teorisi, İdealar teorisi, hatırlama teorisi ve aşk teorisi. Sokrates'in aşk çılgınlığı analizinden ruhun ölümsüzlüğü olumlamasına geçmesiyle başlar ve çılgınlığın (*mania*) dört biçimine ayrılmış söylemin büyük bölümünü kapsar: kehanet, erginleme, şiir ve aşk. Şiddetli bir heyecan olan *mania*'nın analizi içinde psykhe sorunu ortaya çıkar. Kendiliğinden eyleme geçme ilkesi olarak, varlığının son bulmasıyla yaşamdan yoksun olacak hiçbir dış harekete itaat etmediğinden ölümsüz olduğu kanıtlanan ruhun duygulanımlarını düşünmek gerekir. Ama ruh ilke olduğu için doğurulmamıştır ve hiçlikten gelmediği gibi hiçliğe de dönemez. Bir özerk hareket gücü biçiminde ortaya çıkan ruhun "doğası"ndan hareket etmiştik (Platon'un sürekli öğretisidir bu); "tanımı"yla açıklanan ruhun "özü"ne ulaşıyoruz: kendiliğinden hareket eden bir ilkenin ölümsüzlüğüne. Hareketinin durması büyük olasılıkla bütün evrenin çökmesi olacak ve zamanın sonu olacaktır kesinlikle.

Sokrates uyduğu modelden hareketle ruhun ideasını sergileyerek kesin bir kopuş gerçekleştirir. Tanım alanından çıkıyor ve "imge" alanına yaklaşıyoruz, çünkü ideayı saflığı içinde değerlendirmek insani güçleri aşan bir sunumun sonucudur. Dolayısıyla, mit, diyalektiğin yerini alır ve plastik bir biçim altında hareketli "doğası"nın tabi olduğu ruh "ideası"nı gösterir. Bu, bir arabacının sürdüğü kanatlı koşumlu, iki atlı bir arabaya benzer. Tanrıların ruhları çok iyi olsalar da unsurları ayrı gözüken insanların ruhları için aynı şeyi söylemek mümkün değildir. Beyaz at açık tavırlıdır ve aklı simgeleyen arabacının emirlerine boyun eğer. Siyah at ölçüsüz arzularının (*hubris*) peşinden sürüklenir; aşağı ruhların Gökyüzüne yükselmesine izin vermez çünkü eğitilmesi zordur ve sürekli Yer'e doğru bir eğilim gösterir.

Homeros'tan alınan kanatlı koşum imgesi bu Urania miti içinde üç işlevi yerine getirir:

- Kozmik bir biçim altında üç bölümlü ruhu oluşturur.
- İnsan ve tanrılar toplumunu güçlendirir.
- Ruhun, dünyanın ve yarışan ruhların ya da bilgi çevriminin doğal olarak yöneldiği yüce Biçimlerin *özleri*ni açığa çıkarır.

Bu ruh, varlık ve bilgi topluluğu ilkesi 246 b-c'de gösterilir: "Her ruh, ruhtan yoksun olan şeylerle ilgilenir (*epimeleitai*) ve bir yandan da bütün evrende dolaşır, ve kimi zaman bir biçimde kimi zaman başka bir biçimde ortaya çıkar. Bununla birlikte, mükemmel olduğunda ve kanatlara sahip olduğunda yükseklerde dolaşır, bütün dünyanın temsilcisidir."

Öncelikle tanrılar ve ruhlar *teorisini* ordusunu yöneten bir strateji gibi yöneten Zeus gelir. Tanrısal kafile Atina'da On İkiler'in sunağında yer alan grup figürüne göre on iki bölüm değil, on bir bölüm halinde düzenlenmiştir, "çünkü Hestia tek başına tanrılar evinde kalır" (247 a). Çevresinde ilahi korolar ve ruhları tek-merkezli dairelere göre gelişirler. Yıldızlar ve gezegenler dünyasının hareketlerini anımsatan muazzam bir kozmik baleye tanık olunur ve burada her tanrı Bütün'ün düzenine bağlı olarak hareket eder: bu, adalet ilkesidir (*dike*). Yıldızlı göğe doğru yükselen ölümsüzlerin ruhları çok kolay hareket ederler çünkü koşumları dengelidir, buna karşılık, ölümlülerin ruhları dünyanın zirvesine yükselme konusunda büyük zorluk çekerler. Göksel mekanik kozmosun merkezinde hareketsiz duran Hestia ekseni çevresinde döner ve yeryüzünde Olympos zirvesiyle özdeşleştirilir.

Hestia dinsel figürü burada Platoncu *özü* öne çıkaran ilginç bir dönüşüm geçirir. Gökkubbenin zirvesine ulaşan ruhlar öteki yamaca yerleşirler ve kendilerine göğün dışındaki manzarayı seyretme olanağı veren ilahi çarkla taşınırlar. Bu göksel üstü yer, "Gerçeklik Düzlemi", bir "çimenlik" manzarası sunar ve burada artık *Hestia* yoktur, "gerçekten olan", "gerçekliğin özü" *Ousia* vardır (247 c). Bu özü ancak onun gıdası olan ruh görebilir ve ruhta da yönlendiricisi olan idrak tarafından görülür. *Hestia*'dan *Ousia*'ya kayış Platon'a özgü bir stratejiye bağlıdır. İki terim *Kratylos*'ta etimoloji ve dinsel kurbanlar ışığında özdeşleşmişlerdir, çünkü her iki saptama da aynı derecede doğrudur: nesnelerin "özü"nü (*ousia*) "ocakları" (*hestia*) olarak adlandırmak ve "ocağı" (*hestia*) nesnelerin "özü"ne (*ousia*) katılan şey olarak adlan-

dırmak (401 c). Göksel süreç sonunda ve gök-üstünün seyredilmesiyle Hestia'dan Ousia'ya geçişle birlikte mit alanından ayrılır, diyalektik alanına gireriz. Bu metafizik yer değiştirme mit dilinde ortaya çıkar ve bu bağlamda kozmik ocağın Hestia "figürü"yle *gösterilmesi*, *ousia* "görünümü" altında mantıksal "öz"ün gizli bir biçimde gösterilmesini beslemeye devam eder. Zekâ varlığın bir plastik figürasyonunun psikagojisinden (ruhun durumu) geçmeden Gerçeklik düzlemini seyretme düzeyine ulaşamaz. Husserlci terminolojiyle söylersek, saf özler alanına ancak bilgi çevriminin açık seçik ve ayrıntılı bir indirgemesinden sonra ulaşabiliriz, çünkü o yaşam, yani ruh dünyası üstüne inşa edilmiştir ve çünkü bilimsel akıl yürütmelere rağmen Hestia Alanı hareket etmez.

Ruhlar Gerçeklik Düzlemini seyretmek için gökkubbe çevresinde yükseldiklerinde beş farklı biçimde ortaya çıkan yüce *ousia*'yı görürler: Adalet, Bilgelik, Bilim (oluşuma değil özsel gerçekliğe bağlı olan), Güzellik ve Düşünce (247 d-250d). İdeaların bu beşli sıralanışı sadece Platon'a özgü değildir; Sokrates'in "Eşit", "Güzel", "İyi", "Doğru" ve "Kutsal" kavramlarını "kendinde olan" örnekler olarak yinelediği *Phaidon*'da da görülür. Aynı şekilde, Sokrates, ruhun yakınlık kurduğu tanrının kafilesini izleyerek erginlenmenin nasıl tamamladığını göstermek amacıyla ruhlar ordusundan önceki on bir tanrı arasında ilk beş tanrıdan oluşan kafileyi anlatmayı tercih eder. Yuvarlak dünya alanında önden Zeus korosu gider, onu Ares, Dionysos, Hera ve Apollon koroları izler (252 c-253 b). İlahi koroların her birinin içinde başka ruhlar tanrılarını olabildiğince mükemmel biçimde taklit etmek isteyen koristler gibi değirmi evrimlerini tamamlarlar.

III. – Diyalektik süreç

Tutsağın onlarla konuşmak amacıyla arkadaşlarının arasına dönmesi gibi, diyaloga dönebiliriz. Ama önceki konuşma gibi olmayacaktır bu. İlk diyaloglarda soru sorma ve cevap verme sanatı biçiminde anlaşılan diyalektik, kavranabilir gerçeklikleri muhatapların belirsiz anlaşmalarından hareketle değil, fikirlerin güçlü uyumundan hareketle anlayabilme amacıyla ayrıcalıklı bir yöntem olur. Araştırmanın yatay ekseni birdenbire ilişkinin yatay eksenine dönüşür, tıpkı mağaradaki tutsağın birdenbire uzanmış bedenlerin üstünde ayağa kalkması gibi... Ve bilgiye sahip olma inanç köleliklerine karşı başkaldırır. Artık rasyonel bir yöntem olan *tekhne dialektike* bütün ruhu harekete geçirir, ona özel bir ritim verir ve onu gerçeklik yoluna (*methodos*) koyar. Mantıkçı duyulur belirlemelerden kurtulduğunda ve sadece akıl yoluyla her şeyin özüne, sonra daha da ötesine, 'iyi'nin özüne kadar yükseldiğinde, "tutsağın görünür olana dönmesi gibi, sonunda kavranabilir olana dönülmüştür" (*Devlet*, VII, 532 b). Mağara dışında yolculuk filozofun girişimini yönlendirmeye devam eder, öyle ki, Sokrates düşüncenin izlediği yol imgesini güçlendirmek amacıyla "diyalektik yürüyüş"ten (*dialektike poreia*) söz etmekte duraksamaz. *Yasalar*'da (799 d) gene karşımıza çıkacaktır bu, oysa, diyalogun üç kahramanı Knossos'tan Zeus mağarasına giden yolda ilerler.

Paradoksal bir biçimde, mantıksal kesinliğe dayanan diyalektik yeraltından güneşe doğru yükselişin ve arkasından da gölgeler arasına inişin mitsel imgesi içinde yer alır. Öte yandan, Sokrates, kanatlı koşum mitinin arkasından, diyaloga dönerken diyalektik yöntemin iki kuralını belirler.

Öncelikle deneyimlerden gelen birçok şeyi onları düzenleyen biçimin birliğine indirgemek uygun olur. Bu *sentez* yönteminin denk düştüğü durum şöyle özetlenebilir: "bütüncül bir görüş sayesinde tek bir biçime doğru (*mia idea*) gidiş; bu bağlamda, amaç, birçok farklı yerde bu birimlerin her birinin tanımıyla, her durumda eğitimin ne olması gerektiğinin gösterilmesidir". Buna karşılık, *analiz* yöntemi "türlere" (*kat'eide*) göre, doğal eklemlemeleri izleyerek ve hiçbir parçadan kopmadan tek bir özü ikiye ayırabilme gücüyle ilişkilidir (265 d-e). Sokrates, bunu, biraz daha erken bir dönemde iki çılgınlık biçimi ayırt ederek gerçekleştirmiştir: insani rahatsızlıklarla ilgili çılgınlıklarla sol tarafa, şeytani rahatsızlıklarla ilgili çılgınlıklarla sağ tarafa ve sonuç olarak tanrısal, mistik ve şiirsel esinlenmelerle ayırt edilen felsefi sevginin özgünlüğüne ulaşmak... Sokrates filozoflara konuşma ve düşünme olanağı veren bu "bölme" *diairesis* ve "bir araya getirme" uygulamalarının tutkunu olmayı kabulleniyor. Böylelikle, diyalektik söz eklemlemesini yönlendiren, üstten gelen bir ışıkla aydınlatıldığında kesinlikle düşünce hareketinden başka bir şey değildir. Bağlarından kurtulamayan ve sözleri gölgelerle birbirlerine bağlanan tutsak gibi, diyalektik içine giremeyen "ruhun gözü", *to tes psuches omma* ışıktan yoksun olarak "pis bir çamura" (*en borboro barbariko*) batar (533 d).

Tutsağın çıkış ve inişine tam anlamıyla yükselen ve alçalan bir diyalektik denk düşer. İnsan yaşamının ileriye ya da geriye doğru hareketini oluşturan bu iki anı hangi çağrının yönlendirdiğini henüz bilmiyoruz. Sokrates bağlarından ansızın kurtulan ve kuvvetle yukarıya doğru çekilen tutsağın kurtulmasının kökeni konusunda ikircikli kalmıştı. Sokrates, Platoncu diyalektik anlayışının tam anlamıyla ifade edildiği

Devlet'in VI. ve VII. kitaplarında pratik analiz ve sentez tekniklerine indirgenemeyen bir yöntemi anlatır. Bir yandan "uzun bir devre"nin (*makrotera periodos*, 504 b-d) cesaret ve doğruluk gibi erdemleri tanımak için gerekli olduğunu söyler, öte yandan da "en yüksek bilim"e (*megiston mathema*, 505 a) bağlı erdemlerden daha önemli bir şey olduğunu söyler. Bu bilim ancak diyalektik olabilir, çünkü ruhu daha yükseklere çeken bir düşünce biçimidir. Amacı doğrudan hareket halindeki her ruhun peşinden sürüklendiği ve bu iyiliğin gerçekten ne olduğunu bilmediği "iyilik düşüncesi", *he tou agathou idea* olarak sunulur. Sadece şunu biliyoruz ki, arzuyu kışkırtan bir eksiklik aracılığıyla var olan iyilik hareketinin ilkesi olarak *ruhu canlandıran* şeydir. Bunun nedeni, ruhun, gökyüzündeki hareketlerin peşinden giden kanatlı koşum gibi, dünyada kendisini sürekli izleyen iyinin peşinde olmasıdır. Öte yandan, bölünmelerin ve bir araya gelmelerin almaşmasından hoşnut olmayan mantıkçı, bilgilerin tümünü, kendi aralarındaki ve varlığın doğasıyla ilişkileri içinde bir anda kavrayabilir. Sadece mantıkçı, bir anda özünü yakalayabildiği gerçekliği yönlendiren "sinoptik görüş"e sahip olabilir (557 b).

Bununla birlikte, Parmenides'in genç Sokrates'in cevapları içinde ayırt ettiği gibi, mantıkçıyı daha yüce nedenlere (*epi tous logous*) doğru götüren bu "güzel ve tanrısal" atılım ruhun doğal hareketinden başka bir şey değildir. Olağan tartışmadan kopuk bir iç söylemde, diyalektik anlarını sergileyen bir düşüncenin paradoksal biçimi altında ortaya çıkar. Öncelikle *Theaitetos* "düşünme" eylemi *dianoeisthai*'yi kesinlikle başka biri karşısında ve sözlü olarak değil, sessizce kendi kendisine ifade edilmiş bir söylem (*logos*) gibi tanımlar (190 a). Kendi içinde bir *dolambaç*, hatta *uzun bir do-*

lambaç olan bu iç *söylem* Platon tarafından ruhu sonunda *düzenlenmeye*, yani duraklarını göstermeye götüren soru-cevap, olumlama ve olumsuzlama biçimi altında, az çok hızlı işlemler dizisi olarak tanımlanmıştır. Ruhu sürekli düşünen bir şey olmaya götüren bilginin sürekli hareketi budur. *Dianoeisthai* ruh aracılığıyla *dia*log içinde bulunan *dia*lektik gerilimi yansıtır; *dia* öneki bölünmeyi ama aynı zamanda cismani anlamda belirli bir bütünü kat eden aracılığı içerir. Böylelikle, sürekliliğin işareti olan "düşünme" zaman içinde gelişen biçimiyle ruhun özel ritmi olur. Bu tanım *Sofist*'te daha belirgin olarak güçlendirilecektir: "Düşünce, *dianoia* ve söylem, *logos* aynı şeydir, şu farkla ki, bizim "düşünce" dediğimiz şey, ruhun kendisiyle içten ve sessiz diyalogudur (263 e). *Philebos* ise söyleme dönecektir ve bu söylem yalnız başına olduğunda "kimi zaman uzun süre kendi kendini yinelemeye devam eder, bir yandan da içinde barındırdığı aynı düşünceleri kat eder" (38 e). Ruh, kendi aynasında, sessizlik içinde kendini seyrettiğinde, *Phaidros*'un koşumunun çember biçimli güzergâhını kat eder ve sonunda *dianoia* aracılığıyla Yunanca *theoria* sözcüğüyle ifade edilen yüce "derin düşünce" etkinliğine ulaşır.

IV. – Bilgi teorisi

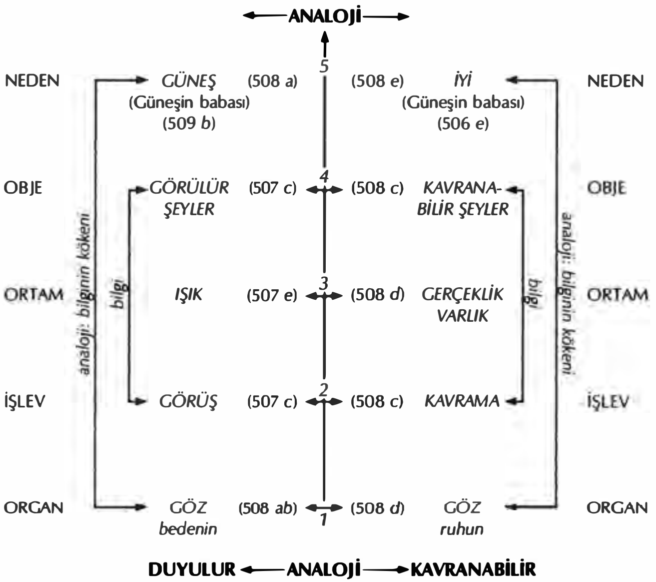
Bir soyağacı şeması Platon'un diyalektik sürecini yönlendirir. Sokrates, araştırmanın amacı olan İyi'nin yerini belirlemek için güneşi oğluna benzetir ve karşılıklı olarak *soylarının* analojisini geliştirir. Partneri güneşin kavranabilir zincirlenişi ve İyi'nin anlaşılabilir zincirlenişi arasındaki iliş-

kiyi kavradığında ikinci bir örnek verecektir: benzer bir çevrime göre varlığın düzeyleri ve bilginin düzeyleri arasındaki benzerliği sağlayan *çizgi*nin paradigması. Nihayet, mağara miti işin içine karışacak ve daha önceki analojilerin sembolik uyumunu sağlayacaktır. Böylece, İyi *analojisi* ve çizgi *paradigması* Sokratik girişimin bütününü taçlandıran *mitsel* sergilemenin doğal hazırlığı biçiminde ortaya çıkar.

Görülür dünya ve görünmeyen dünya ilişkisi art arda gelen iki bölünmeye dayanır ve sonuçta beş terimden ibaret iki dizilik bir yapıya ulaşılır. Birinci bölünme bilginin üç koşulunu açıklar: "Görüş"ün "görülebilir şeyler"i değerlendirebilmesi için üçüncü bir gerçeklik olan "ışığın" devreye girmesi gerekir. Görüşün bu yapısal üçlemesi henüz işlemsel değildir; ona hareket kazandırmak için ikinci bir bölünme görüşün ve görülebilir şeylerin kökenini, yani güneşi ve bu altın zincirin öbür ucunda onunla ilişkilendirilen gözü ortaya çıkarır. Sonuç olarak, görüşün oluşumunu beş etken düzenler: göz, görüş, ışık, görünür şeyler ve güneş. Bu ölçünün kavranabilir dünyaya uygulanmasıyla bilginin oluşumuna ulaşılır: "ruhun gözü", "gerçek ve varlık"ın ışığında gerçekleştirilen "kavrama" etkinliğiyle "İyilik düşüncesi" olan bilginin kaynağı sayesinde "kavranabilir gerçeklikleri" değerlendirir (508 d-e). Ve Sokrates kanıtlamayı sonuçlandırır:

"Ben diyorum ki, Güneş İyi'nin soyundan gelir, İyi kesinlikle, kendisininkine benzeyen bir ilişki içinde doğurmuştur onu; tam anlamıyla, zekâya ve kavranabilir şeylere göre kavranabilir bir yerde kendisidir, görüşe göre ve görünebilir şeylere göre, görünür yerdeki Güneştir bu." (508 b-c)

Güneşin ve İyi'nin soyağacı düşey ve yatay bir biçimde okunabilir. Duyulur ve kavranabilir analojisi –bedenin gözü



ruhun gözü için neyse, görüş kavramaya, ışık gerçekliğe, görünür gerçeklikler kavranabilir biçimlere ve güneş de İyi'ye göre odur– mutlak olana asılmış bilginin koşullarının hiyerarşik düzenini yeniden üretir: ışığın aydınlattığı beden gözünün vizyonu bağlamında görünür gerçeklikler güneşe göre neyse, gerçekliğin aydınlattığı ruhun gözünün kavranması bağlamında kavranabilir biçimler de İyi'ye göre odur.

Sokrates, bu şemayı, daha önceki yapının analojisini değiştirmeyen bir yer değiştirme yardımıyla, *çizginin paradigmasına* göre, varlığın düzeylerine ve bilginin modalitelerine uygular. Duyulur olanın ilk dört etkeni (göz, görüş, ışık, görünür şeyler) "görünür tür"ün ilk iki düzeyine indirgenir-

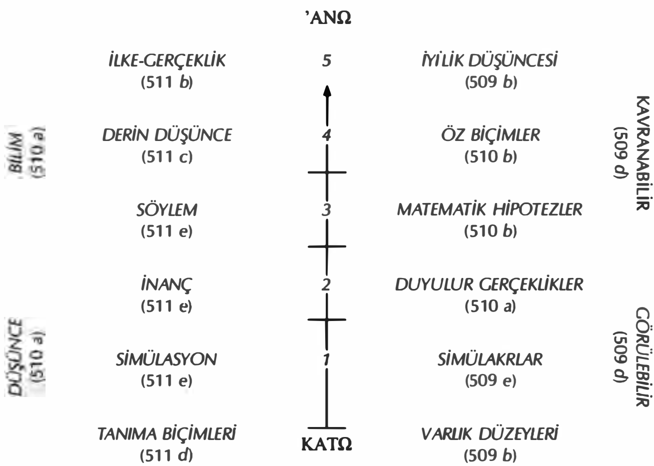
ler ve bu görünür türün üstünde "kavranabilir yer"in iki üst düzeyi bulunur; bu düzeyler de kavranabilir olanın ilk dört etkenini (ruhun gözü, kavrama, gerçeklik, Biçimler) zorunlu kılarlar. İyi analojisinin dört düzeyi tek bir diziye –tek bir çizgi ve tek bir hat– dayanır ve bu dizinin üst bölümü alt bölümünü yönlendirir. Buna göre, Platon mağara imgesini hazırlayan sürekli karanlık ve aydınlık almaşmasına göre duyulur ve kavranabilir gerçeklikleri sıralar: aynı eşitsizlik ilişkisine göre eşitsiz biçimde çoğalan iki doğru parçası uzunluğunda varlığın bütünlüğü. Dikey çizgi üstünde iki çift halinde sıralanmış dört çeşit bilgi elde ediyoruz:

– Görünür olan için *düşüncenin* alt çifti: *imgelem* ve *inanç*.
– Kavranabilir olana göre bilimin üst çifti: *söylem* ve *derin düşünce*.

"Ruhun dört durumu" *pathemata*'ya (511 d) uygun bu tanıma biçimleri kesinlikle varlığın dört düzeyine denk düşerler:

– Görünür varlıkların alt çifti: *görüntüler/fantazmalar* ve *yaşayan gerçeklikler*.
– Kavranabilir varlıkların üst çifti: *matematik hipotezler* ve *İdealar*.

Dolayısıyla, varlık her zaman iki yüzlüdür: biri ötekinin yansıması sayılabilecek duyulur olan ve kavranabilir olan. Ama bu yüzler gerçek biçimlerini dünya figürünü bütünlüğü içinde canlandıran mağaranın içinde bulurlar. Sokrates'in diyalektik ilerlemesinin üç etabının gelişmesi –İyi analojisi, çizgi *paradigması*, mağara *miti*– sembolik olsun (soy), ma-



tematik olsun (çizgi), analojiler oyununun görünür olan ve görünmeyen denkliğini kavramaya yeterli olmadığını gösterir. Sadece mit mağaranın doğurma gücüyle var edilen genel varlık biçimini hatırlatmayı başarır.

Yeraltındaki gölgeler çizgi analojisinde *eikones*'e ya da *eikasia* varsayımlarına denk düşen tutsakların kopyaları ya da fantazmalarıyla canlandırılan projeksiyonlardır. Mağaranın içinde yansıtılan hareketli ve sesli imgelerin kaynakları kuklalarla yansımalarının ve yankılarının ötesinde duyulur gerçeklikler düzeyine ulaşılır: inanç (*pistis*) sabit bir figürü olmayan düşünce dünyasındaki varlıkların canlı biçimleriyle ilgilidir. Mağaradan çıkışta, insan, ışığın verdiği çevre çizgileriyle gerçek objeleri tanır; bu objeler geometrik figürlere ve söyleme (*dianoia*) dayanan çizgi analojisi hipotezlerine denk düşerler. Bununla birlikte, kendilerini oluşturan

ilkeyi doğrulayamayan ve kanıtlanmalarının sınırlı sonucuna bağımlı olan bu akıl yürütmeler hareketsiz gök cisimleri olan daha yüksek gerçekliklerin imgelerinin sınırları içinde kalırlar. Kavranabilir gökyüzüne doğru bakan bu tutsak *noesis*'in entelektüel sezgisi sayesinde etkinliğin tümünü düzenleyen İdealar olan yüksek *noeta*'lara ulaşan diyalektiği bütünüyle özgürleştirir.

Bu durumda, ruh, görünmez gerçekliklere "varlık" ve "öz" veren İyi'nin antipotetik ilkesiyle aydınlatılmış yüce derin düşünce *theoria*'ya ulaşır. Ama öz olmaktan uzaktır ve "özün çok üstünde ve çok ötesindedir" (VI, 509 b). Platon "özü aşarak" yazmakla yetinebilirdi ama sözü tumturakla güçlendirir. Sokrates'in hiperbolü *ousia*'nın aşırı sahipliği ve belirginliği içinde ikili bir biçimde aşılmasına bağlıdır. Platon, burada, Pascal gibi, düzlem değiştirir ve varlığın yüksekliği içinde üst bir yükseklik açar; bu, *İyi'nin içinde İyi'nin gösterilmesi* değil, deyim yerindeyse, hiperbolik doğasının ortaya çıktığı bir *yüceleştirme*dir.

"Eğitim" ya da *paideia*'ya (514 a) eklenen felsefenin bu doğal yolu bilgi çevrimini ortadan kaldıran temel bilimlerin öğrenilmesini gerekli kılar. Şarkı öncesindeki hazırlık temrinleri, yani burada diyalektikle özdeşleşmiş müzik, disiplinlerle düzenlenmiş bir bütünle ilişkilidir. Sokrates'in dökümü dört bilimden –aritmetik, düzlem geometri, stereometri, astronomi *ve* müzik– oluşan bir bütünlük arz eder ve bunlar yüce müziğe incelenmesi beş yıl süren diyalektiği hazırlarlar (539 *e*). Burada, hazırlık bilimleriyle ve son bilimle, diyalektikle ilgili bir dörtleme çıkıyor karşımıza; Sokrates gerçeğin hazırlık düzeylerini kuşatan İyi İdeasıyla ilgili olarak bir şey söylemediği gibi bu diyalektikle ilgili olarak da bir şey söylemez.

III. Bölüm

EİDOS: İDEALAR TEORİSİ

Platon gerçekliğin üç düzeyini ayırt etmek amacıyla taklit ya da *mimesis*'in üçlü yapısından yararlanır. *İon*'da, şairlerin yorumcusu rapsod taklitçilerin taklitçisi gibi ortaya çıkar, çünkü şairler zaten tanrıların yorumcularıdır: dolayısıyla, rapsodik söylemler, alelacele oluşturulan dize mozaikleri, demir halkaları birbirine bağlayan Herakles taşı gibi "yorumcuların yorumcuları"ndan başka bir şey değildir. *Devlet*'te üç yaratma biçiminden hareketle teorisi sergilenir bunun. Demiurgos varlıkları özgür bir biçimde oluşturmaz ve tanrısallığın yaratıcı işlevini temsil eden *phyturgos* ya da *theurgos* tarafından oluşturulan eski bir modeli yeniden üretmekten başka bir şey yapmaz (X, 597 b-d). Ama demiurgos da bir ressam ya da şair tarafından, yani ilk yaratmayı bir alt düzeyde yeniden üreten imgeleri üretenler tarafından taklit edilir. Böylelikle, ebedi bir düzene göre üç farklı düzlem eklemlenir:

Duyulur gerçeklikler	*Ontolojik biçimler*	*Taklitler*
1 / Phyturgos'un tek kategorisi (tanrı)	1′ / Tek idea (kavranabilir biçim)	1″ / tek paradigma
2 / Demiurgos'un kategorileri (marangoz)	2′ / İkon-kopyalar (görüntüler)	2″ / *eikastike* (1. mimesis)
3 / Şairin taklit edilen kategorileri (ressam)	3′ / İdol-kopyalar (fantazmalar)	3″ / *fantastike* (2. mimesis)

Sadece ilk yaratma türü doğaldır, çünkü nesneleri dünyaya bir bahçıvan gibi *eken* bir tanrı tarafından yaratılmıştır. Daha sonraki iki yaratma olgusu yapaydır, çünkü iki taklit biçimiyle oluşur: yüce ikon *mimesis*'i, *Sofist*'te "eikastik" ve "fantastik" adlarıyla gösterilen alt idol ya da fantazma *mimesis*'i. Yukarıda nesnenin ilksel üretimi; ortada yaratıcısının İdeaya bakarak ürettiği kopyaları; aşağıda daha önceki kopyaların yeniden üretimleri – kopyaların kopyaları. İdoller kökenin yatay düzleminde sadece ikonları taklit etmezler, sapmanın yatay düzleminde karşılıklı biçimde taklit edilirler ve büyüleyiciliği sonsuzca yinelenen belirgin özelliğine bağlı *apeiron* (sonsuz) dünyasını gösterirler. İdeal siteye onun ikonu olan arkaik Atina'yı ve fantazması Atlantis'i karşı çıkaran *Kritias*'tan çıkarılan derstir bu.

I. – Hatırlama

Platon, ilk diyaloglarından başlayarak mantıktan yoksun rutinler olan hareketli düşünceleri aşıp bilginin özel konusunu tanımlamaya çalışır. *Büyük Hippias*'taki güzellik

olsun, *Euthyphron*'daki dindarlık, *Lakhes*'teki cesaret ya da Lysis'teki sevgi olsun, Sokrates her zaman düşünülen gerçekliğin "öz"ünün peşine düşmüştür. Öz, *ousia*, nesnenin görünümlerinin farklılığına indirgenemez; basit *ti esti* sorusu sorulduğunda kendi içinde nesneyi karakterize eder. Söz konusu olan, tüm güzel, kutsal ya da enerjik şeylerin ortak karakterini yakalamaktır; bu özellikler *Euthypron*'da "belli bir tek düşünce" *mia tina idea* (5d) ya da bir şeyi olduğu gibi yapan "biçimin kendisi" *auto to eidas* (6d) olarak adlandırılır. Bir şeyin *ousia*'sı, *eidos*'u ya da özel objelere indirgenemeyen bir bütünün evrensel özelliği olan *idea*'sıyla açıklanır. *Eidos* ve *idea* sözcükleri çoğu zaman özdeşleştirilmiştir; bunlar aynı kökten gelirler ve "biçim" ya da "fikir" sözcükleriyle çevrilirler. Bununla birlikte, anlamları daha ayrıntılıdır. *Eidos* bir şeyin "görünümü", "biçimi", "yüzü" ya da "şekli"dir (*Protagoras*, 352a). *İdea*, tanımlamaları belirli bir figüre gönderme yapan *eidos*'unkinden farklı bir nesnenin görünen yüzüdür. Platon *Theaitetos*'ta (184 d) ruhtan bir *idea* gibi söz eder, çünkü biçimi geometrik bir figürünki kadar belirgin değildir. İyinin kendisinin niteliği *eidos* değil, *idea*'dır. *Ousia* varlığı karakterize eder, *eidos* ise varlığın ruhun *idea*'sına göründüğü yüzünü belirtir. Bu ruh ideası ona hatırlama etkisiyle kendilerini gösterecek olan İdealara yakın olmuştur ilk başta.

Bir gerçekliğin özü önce onunla ilgili tanımla ortaya çıkar: sözgelimi, *logos*, *horos* ya da *horismos* tanımlanacak objenin kavranmasıyla ilgili sınırların *ufku*nu belirtirler. Ayrıca, öz, görünür nesne, varlığı bütün insanlarda görülen insan *eidos*'u gibi *eidos*'un genel görünümü altında ama aynı zamanda doğruluk *idea*'sı gibi, görünmez şeyin özel biçimi,

idea altında ortaya çıkar. Bilgi problemini çözümlemek için *Menon*'da doğal ya da edinilmiş erdem sorunuyla ilgili olarak hatırlama hipotezi sergilenir. Burada iki çatışkı çıkar Sokrates'in karşısına: aranılan nesnenin birliği çatışkısı (erdem kendi içinde bir kovan gibi midir yoksa bir erdemler topluluğu mudur) ve araştırmanın kendisinin olanaksızlığı çatışkısı. Gerçekten de, sofistik akıl yürütmeye göre, bilindiğine göre bilinen şey aranmayacaktır, bilinmeyen şey de aranmayacaktır çünkü aranan şey bilinmez. Sokrates burada kör düğümü çözer. Bilginin konusu gerçek anlamda bilinmez, sadece unutulmuştur ve öğrenme hatırlamayla ilgilidir.

Anamnesis hipotezi ikili bir metafizik postulat içerir: aranan şeyin *önbilgisi* postulatı ve ruhun *bedenden önce var olması* postulatı. Güncel yaşamı içinde, enkarnasyonundan önce ruh bilgi edinmesi gereken şeyle ilişki içinde olmuştur, öyle ki, bu bilgi gerçekten bir *yeniden* tanımadır. Böylece, ruh, sadece kendi gücüyle, verilmiş bir karenin iki katı büyüklüğünde bir kare çizme olanağı veren bir yöntem bulan genç bir köle örneğinde görüldüğü gibi, idealara borçludur bunu (82 a-86 c). Hatırlama hipotezi, böylece, gerçekliğin ontolojik ve kozmik dokusunu oluşturan İdealar hipotezini zorunlu kılar:

"Bütün doğa tek bir aileden gelir, bütün, istisnasız ruh tarafından öğrenilmiştir... Ve bizim tek bir şeyi hatırlayarak, kesinlikle öğrenme dediğimiz şeyi hatırlayarak yürekli olmak koşuluyla ve araştırmalara devam etmek koşuluyla geri kalan her şeye yeniden kavuşmamıza engel olan bir şey yoktur: sonuç olarak, araştırmak ve öğrenmek, bütünlükleri içinde hatırlamaktır." (*anamnesis*) (81d).

Phaidon, İdeaların hatırlanması hipotezlerinin geçerliliğini ve ruhun önceliğini kesinlikle gösterir ve bunları Sokrates'in ölümünden daha trajik bir iddiaya dayandırır. Bu iddia Platoncu yapının temelini oluşturan ruhun ölümsüzlüğüdür: "alınması gereken hoş bir risk", *kolos ho kindunos* (114d). Doğrudan doğruya felsefeyle ilişkili olanlar sadece ölüm kaygısı içindedirler, çünkü ölüm onların önünde bir uçurum açarak adaletsizlik karşısında üzülmelerini, adaletin olacağı başka bir dünya umudu içinde yaşamalarını sağlar. Bu düşünce Platonculuğun dönüm noktasıdır. İdealar teorisi artık metodolojik olarak bilginin bir koşulu değildir; bundan böyle ontolojik olarak bir yaşam tercihidir ve daha sonra epistemolojik olarak yeni bir boyut (bilginin yüce konusu boyutu) daha kazanır.

Phaidon'la birlikte Platoncu varlık öğretisi görünen ve görünmeyen "iki cins" arasında radikal bir kesinti, bir *chorismos* getirir (*duo eide ton onton*). Zamanın hiç durmak bilmeyen akışı içinde sürüklenen görünür öğe kesinlikle aynı kalmaz, görünmez olan ise ruhun içinde bulunduğu kimliğini her zaman koruyacaktır. Çünkü ruh, kendisiyle upuygunluğun saflığı içinde, görünür olandan çok görünmez olanla benzerlik içinde, kendisiyle benzerlik içinde olan şeye yakındır. Bilgiye istikrarını veren bu görünmezlik durumu klasik olarak "İdealar dünyası" denen şeyi tanımlar, oysa, söz edilmesi gereken "kavranabilir yer", *topos noetos*'tur. İdealar gerçek anlamda görünür dünyayı iki katına çıkaran bir "dünya", *kosmos* oluşturmazlar; her gerçekliği kendi özü içinde oluşturan özel bir nedensellik biçimi sergilerler. Böylelikle, kendi içlerinde eşit bazı şeyleri, çakıltaşlarını ya da ağaç parçalarını saydığımızda bütün duyulur eşitliklerden

önce var olan ve eşit şeyler artık eşit olmadıklarında bile var olan Eşitlik fikrine başvurmadan yapamayız. Ruhun, ruhun dokusunu oluşturan biçimlerin ontolojik eskiliği nedeniyle eşit tutacağı eşit nesneleri karşılaştırmadan önce tanımış olduğu kendinde eşit, *auto to ison* olan budur.

Platon, burada, aşılmaz bir uçurum oluşturur, daha sonra bu uçurumdan oluşuma bağlı duyulur gerçeklik ve varlığı ve onun da ötesinde varlığı aydınlatan İyi'ye dayanan kavranabilir gerçeklik arasındaki aşkınlık doğacaktır. Ruhun ait olduğu ve bu nedenle ölümsüzleştiği yüce varlık biçimi İdealar ya da Biçimler'dir. En azından ölmeye hazırlanan insanın iddiası budur. Bu dünyada, hiç kuşkusuz, çok güzel şeyler, çok iyi şeyler vardır; ama hem bilgi düzeyini, hem ruhun sürekli etkinliklerini doğrulamak için "kendinde güzel", *auto kolon*'un, "kendinde iyi", *auto agathon*'un ve genel olarak her şey için "biricik düşünce"sinin ("var olan"), *ho estin* dediğimiz *idea mia*nın varlığını kesinlikle belirtmek gerekir (*Devlet*, VI, 507 b). Hatırlama hipotezi İdealar hipotezini getirmiştir ve bu hipotez de ruhun ölümsüzlüğü hipotezini getirmiş ve onu doğrulamıştır. Bu bağlamda, diyalektik yolunda ilerleyen biri için, risk, bilgiden çok yaşamın anlamıdır.

II. – İdealarm katılımı

Parmenides'in kesin sorusu duyulur olanın kavranılabilir olana katılımı ya da İdeaların kendi aralarında katılımı olan *methexis* ya da *metalepsis*'tir. İlk başta, Parmenides, duyulur dünyanın ayrı İdeaları hipotezinin getirdiği zorlukları anlatır; çamur, pas, saç gibi basit maddeler de olsa, her ger-

çeklik için kendinde bir Biçim, *eidos auto kath'auto* var mıdır? Biçim, aydınlatılmış nesneler karşısındaki ışık gibi aynı mı kalır yoksa her özel duruma uyarlanarak parçalanır mı? Kendi içinde bir bütün halinde kalırsa, duyulur şeylerden ayrılacaktır, duyulur şeyler içinde bir bütün halinde kalırsa, kendisinden ayrılacaktır. Biçim, sentezlerinin birliği olarak bütün büyük nesnelerin büyüklüğü gibi verilmiş bir bütünün birliği midir? Bu durumda, Aristoteles'in "üçüncü kişi argümanı" adını vereceği eleştiri ortaya çıkar ve büyüklüğün büyük nesnelerle özdeşliği onları birbirlerine bağlayan Biçim'le ortak bir benzerlik içerecektir: üçüncü bir Biçim ve bu böyle sonsuza kadar gider. Böylece, kavranabilir ve duyulur arasındaki benzerlik modellerininkinden daha yüksek bir Biçimin varlığını çağrıştırır. Biçim, ruhta oluşan ve düşünülen bütün objelerde aynı olan bir düşünce, *noema* mıdır? Bu durumda, düşünceler objeleriyle benzer olduklarından her şey düşünceden oluşacaktır ya da her şey düşünceden yoksun olacaktır. Nihayet, Biçimler, kopyaları duyulur nesneler olan "modeller" midir? Model ve kopyaları arasında benzerlik olacağından modelin ve kopyalarının belirsiz bir gerileme içinde daha yüce bir Biçime yeni bir katılımı gerçekleşecektir. Bütün bu hipotezler çifte bir sonuca ulaşır: kavranabilir ve duyulur alanlar radikal bir farklılık gösteriyorlarsa eğer, ya Biçimler insan tarafından tanınmayacaktır ya da insani sorunlar sadece kendinde bilimi düşünecek olan Tanrı tarafından tanınmayacaktır.

Parmenides bu çatışkıların üstesinden gelebilmek için sorunu farklı bir açıdan ele alır ve daha ince bir diyalektik geliştirir. Bir objenin varlığını ortaya koymak ve bu hipotezden çıkan sonucun yeterli olmadığını göstermek; ayrıca,

aynı objenin eksikliğini de ortaya koymak ve yeni sonuçları düşünmek. Bundan böyle Bir'in varlığı düşünülecek ve aranacaktır ve bundan onun için ve başkaları için çıkan sonuç araştırılacaktır. Bu durumda, büyük olasılıkla sekiz olasılık söz konusudur: *Olumlanmaları* ya da *olumsuzlanmaları* üstünde durulmasına göre, *Bir* ya da *Varlık*, O ya da *ötekiler*. Bununla birlikte, Platon, aslında, dokuz olasılık önerir ve buna göre üçüncü hipotez birdenbire ilk iki hipotezin arkasından gelir. Yorumcuları kimi zaman reddedilme noktasına gelebilecek derecede şaşırtan bu tuhaf hipotez, gene de, bütünün oluşması için gerekli görünmektedir ve özellikle Proklos ve Damaskios gibi Yeni Platoncular da belirtmişlerdir bunu.

Birinci hipotez (H1) olan 'eğer *Bir* varsa'ya göre, varlığın beri tarafına çekilen, açıklanamayan bir birlik söz konusudur. İkincisi (H2) eğer Bir *varsa* bu sorunun ağırlığını Bir'i engelleyen sorunun ağırlığı üstüne taşır. *Bir* ve *varlığın* bundan böyle iki tane olan karşılıklı konumları bir dizi H2 olumlaması getirir ve bunlar H1 olumsuzlamalarına denk düşerler. Sürekli artan *Bir* Çokluklardan soyutlansa *ikinci* hipoteze nasıl geçilecektir? İki sonsuz bir yansıma içindeyse *birinci* hipotezin durumu nasıl açıklanacaktır? Üçüncü hipotez, H3 "aniden" ve çok hızlı bir biçimde etkili olur, *exaiphnes* (156 d) ve Bir'in Çokluklardan ve Çoklukların da Bir'den nasıl fışkırdığını gösterir, sağ hipotezler yolunu (varlığın göreli konumu) sol yoldan (varlığın mutlak konumu) ayırır. H3 öteki hipotezler tablosunu düzenler ve onların sıralanmalarını altüst eder ve H2, H4, H6, H8 hipotezlerini sağ tarafında ve H1, H5, H7, H9 hipotezlerini de sol tarafında eklemler.

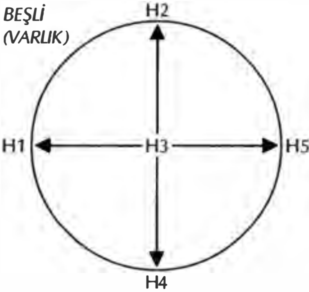
SOL YOL	SAĞ YOL
H1 : *Bir* varsa ⇒ Bir'in *hiçliği*	H2 : bir VARSA ⇒ Bir'in *hepsi*

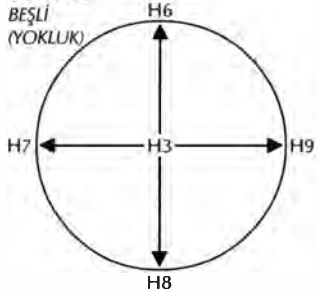
H3 : *to exaiphnes*:
Bir vardır *ve* yoktur ⇒ *hepsi* ya da *hiç*

H5 : *Bir* varsa ⇒ ötekilerin *yokluğu*	H4 : bir VARSA ⇒ ötekilerin *hepsi*
H7 : *Bir* yoksa ⇒ Bir'in *Yokluğu*	H6 : bir YOKSA ⇒ Bir'in *hepsi*
H9 : *Bir* yoksa ⇒ ötekilerin Yokluğu	H8 : bir YOKSA ⇒ ötekilerin *hepsi*

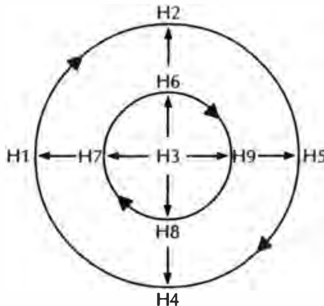
Bir üstüne dört hipotezin tek yolu her türlü çokluğun özel Birliğinin yoludur; *Varlık* üstüne dört hipotezin çift yolu varlıkların katılımını sağlayan Çokluğun yoludur. *Anlık olan*ın hipotezi bütünle bir araya gelerek aralarında yer değiştirmeseler birbirlerine yabancı kalırlardı. *Exaiphnes*, "dinlenmeye geçen hareketlinin ve harekete geçen hareketsizin değişmesi için varış noktası ve kalkış noktası" (156 e), yeni Platoncular tarafından birlik ve çokluk, olumlama ve olumsuzlama, istikrar ve hareketsizlik, geçicilik ve sonsuzluk olarak ortaya çıkan *ruhun* özelliği gibi yorumlanacaktır. Ruh, onlara indirgenmeyen ama onların çevrimlerini oluşturan merkezi nokta çevresinde düzenlenmiş Bir ve Varlık üstüne hipotezlerin işlemsel dokusudur. Buradan çıkan sonuca göre, sekiz hipotezin üçüncüsü çevresinde yer değiştirmesi, göksel süreçlerin merkezi olan Hestia gibi, karşıtlıkların merkezi olan ruhun yapısını gösterir. Burada tüm hipotez-

leri yöneten beşli bir figür çıkar karşımıza. *Anlık düşünce* etkinliği içinde *ruhun hipotezi*, karşıtlıklar oyunu arasında ortaya çıkma olan H3 *varlığın* olumlu hipotezleri ağının (H1, H2, H5, H4) ve *hiçliğin* olumsuz hipotezleri ağının (H7, H6, H9, H8) düzenlenmesidir.





İki sınıflandırmayı tek bir diyagramda birleştirdiğimiz takdirde, dokuz hipotezden oluşan eksiksiz ağa ulaşırız (daha ayrıntılı bilgi için bkz. Mattéi, 1983). Aralarında bağlantı sağladığı pozitif ve negatif kutupların yanında yer almayan



exaiphnes Bir ve Çokluklar entegrasyonunu sağlayarak hipotezler *grubuna* yaşam ve hareket verir. Sekiz yolun düzenlenmesi Platon'un dünyanın ruhu ve insanın ruhuyla özdeşleştireceği bu beşli yapının evrensel tutarlılığını gösterir.

Böylece, *Parmenides*'teki "zor oyun"un bütünü (137b) zaman ve sonsuzluğun değerlendirmelerini değiştirdikleri *exaiphnes*'in buluşma noktasından hareketle ruhun ve kozmosun genel yapısının açıklanmasıyla sonuçlanır. Bilginin canlı kaynağı ruh, olumsuzluğun gücünün zıt hipotezlerin sürekli akışını eklemlediği hareketli merkezdir. Diyalektik gerçekliği *Theaitetos*'un tanımıyla birleşen *düşünme* eylemi, *to dianoeisthai*'den başka bir şey değildir: "Ruh için, konuşmak, *dialegesthai*, kendi kendine sorular sormak ve cevaplar vermek, olumlamadan olumsuzlamaya geçmekten başka bir şey değildir." (189 e-190 a)

III. – Varlığın beş türü

Sofist, *Parmenides* ve *Philebos*'la birlikte Platoncu Biçimler teorisinin üç zirvesinden biridir. Varlığın yüce türlerinin incelenmesiyle felsefenin Grek Panteonu tanrılarının en soyutu, tanrısal *figür* Hestia'dan kavranabilir biçimlerin en somutu, metafizik düşünce Ousia'ya doğru nasıl bir geçiş yaptığı anlaşılır. Diyalektik sofisti tanımlamak amacıyla dikomotomik bölünmeler dizisini uygularsa da, mantıksal bir yönteme indirgenemez. Anket bir ilkeler çiftinden hareketle eski kozmogonilerin bağlı oldukları türlerin en büyüğü olan "varlık"tan hareketle götürülür. Üniter ya da plüralist öğretileri bir kenara bırakan karşıtlıklar oyunu "*ousia* konusunda

bir devler savaşı"na girişen Dünyanın Çocukları ve İdeaların Dostları savaşıyla ortaya çıkar: tek somut gerçeklik olarak kabul ettikleri kayalara ve meşelere tutunan birinciler "beden", yani *soma* ve "öz", yani *ousia*'yı özdeşleştirirler, buna karşılık, ötekiler, görünmez olanın yüksekliklerinde kavranabilir düşünceleri "gerçek *ousia*" kabul ederler (246 a-b).

Elea'nın yabancısı farklı türleri kendi aralarında özel mantık işlemleriyle düzenlenmiş bir "topluluk" biçimi altında bağlama gücü olarak bir varlık tanımı önerir. Platon, burada, *Phaidros*'un *ousia*'sı alanından ayrılarak varlığı tanımlamaya çalışır ve bu amaçla *özün nötralizasyonu* sayesinde mitsel sözden felsefi söyleme geçer. İlk kez "topluluğun gücü" biçiminde ortaya konan varlık en yüce biçimler, "hareketlilik" ve "istikrar", "aynı" ve "öteki" arasında çeşitli bağlantılar kuracak ve bu dört türün aynı *merkezde* bir iletişim gücüne sahip olmasına kadar gidecektir bu. Fiziki düzlemde yer alan birinci çift Yunanca iki dişi terimi birleştirir, buna karşılık, ikinci çift iki nötr terimi gündeme getirir. *Stasis* ve *kinesis* Hestia ekseni çevresindeki ruhlar çemberine karşılık olarak merkezi *ousia*'nın kozmolojik saptamalarını yansıtırlar, buna karşılık, *tauton* ve *heteron* arı biçimlerle karşı karşıya gelen ruhun mantıksal işlemlerini sergilerler.

"Aynı olan bir biçimi kesinlikle başkası yerine koymamak ve başka bir biçimi de aynı kabul etmemekle ilgili bir bilim olan diyalektik analizin bütünü birinci çiftle ya da kendileriyle ilgili Aynı ve Öteki türlerinin desteğiyle sürdürülür. Analizin devamı bir türler grubu hipotezinden hareketle temelini varlığın oluşturduğu tek bir alan içinde yer alan Hareket-İstikrar ve Aynı-Öteki çiftlerini düzenlemeye ulaşacaktır. Ama varlık dört biçimden birine, çiftlerden birine ya da iki

çifte birden, yani kozmolojik biçimler dörtlüsüne indirgenemez. Esas anlamıyla *varlık* nötrdür, çünkü kaçınılmaz biçimde dörtler *olsa* da ne hareketliliktir ne de istikrar, ne aynıdır ne de öteki. Varlık, *Sofist*'te, bütünüyle mantıksal bir perspektif içinde, beş yüce türden oluşan grubu oluşturur, çünkü esasen grubun gücüdür ve bu anlamda Bütünün figürüdür.

Sofist'in diyalektik analizleri, burada, diyalogun bütününe sayısal damgasını vuran kozmosun mitsel figüründen hareketle sürdürülür. Yabancının araştırılmasının ekseni *ousia*'dır, *ousia* konusunda kozmogonik devler savaşından *ousia* teriminin *on* ve *einai* terimleriyle karıştığı, bir yandan da "tüm varlık alanı"nı tanımlayan *pantelos on* ifadesiyle yakınlaştığı türlerin katılımı analizine kadar gider (248 c). Aslında, İdeaların Dostları ve Dünyanın Çocukları arasındaki devler savaşı, Hestia figürünün mitolojik dönüşümü, *ousia*'nın bu ilksel *omphalos*'unda, dünyanın merkezinde geçer. Platon Hareketliliğin özü ve kozmosun İstikrarı üstünde durmak istediğinde, *ousia* sözcüğünün yerine bilgi süreci içinde öteki saptamalarla ilişkili varlık olan *on* sözcüğünü koyar. Ama sadece "varlık"tan değil, "bölge" ya da "ocak"tan söz ettiğinde mitsel figürasyon yeniden diyalektik argümantasyonun beri yanında dünyanın açılımını sergiler; bu argümantasyon daha sonra dikotomik yönteme göre, bir baştan bir başa ağlarla örmek amacıyla pre-ontolojik alanda yer alacaktır.

Sofist'in bu iki çifti, Varlığın yönlendirmesi altında beşli İstikrar ve Hareketlilik, Farklılık ve Benzerlik, Yeryüzü ve Gökyüzü, insanlar ve tanrılar mitsel figürünün mantıksal yer değiştirmesini yansıtırlar. Her iki durumda da *muthos*'tan *logos*'a, *Hestia-Ousia*'dan *Ousia on*'a dönüşüme eşlik eden

aynı *koinonia* terimidir ve sonuçta *ousia*'nın ontolojik beşlisi olan *on*'un oluşumuna ulaşılır. Eklemlediği biçimler karşısında farklılığını koruyan mantıksal teriminin nötralitesi felsefeye her türlü bilgi teorisini mümkün kılan bir ontoloji alanı açma olanağı verir. Gerçeklik düzlüğüne ulaştıklarında artık Hestia evine doğru arkaya bakmayan ruhlar gibi felsefe de *ousia*'nın yansımaları olan ilksel topluluğun temelini gösteren mitoloji dünyasına sırtını çevirir.

Varlığın beş türü eksiksiz bir grup mu oluşturur yoksa sadece rapsodik bir sıralanma mı oluşturur? Gerçeklik Düzlüğünü işgal eden İdeaların bütünlüğünden çıkarılan bu biçimlerde "*en büyükleri* denen biçimleri mi" yoksa "*çok büyük* olarak nitelendirilen biçimleri mi" görmek gerekir? Öte yandan, Yabancının diyalektik analizleri bu beş türün varlığın düzenli topluluğunu tanımlamak için yeterli olduğunu gösterir. Üstünde yürütülen düşüncelerle semavi korolarnn oluşturulduğu kavranabilir biçimler *teorisi*nin ve kozmosun tanınmasını sağlayan ruhların daire *hareketi*nin tek bir grup içinde birleşmesi gerekir. Bu ideal bütünlük mit içinde Gerçeklik Düzlüğü'nün sinoptik birliği ve öte yandan da 247 c 7'de, 245 e 4'te ortaya çıkan ruhun *ousia*'sını oluşturan ve birdenbire ortaya çıkan varlığın *ousia*'sının birliğiyle biçimlenir. Ruhun *ousia*'sını oluşturan, ortaya çıktığı beş türden oluşan grubu içinde kesinlikle varlığın *ousia*'sıdır.

Ayrıca, varlığın beş türü grubunun da tek bir grup oluşturduğunu doğrulamak gerekir. Metnin gövdesi içinde gösterilmiştir bu. Theaitetos, kendisine "beş" farklı türü (*pente*) kabul edip etmediğini sormuş olan Yabancıya açıkça bildirir: "Bu sayıyı, biraz önce açık seçik biçimde elde ettiğimiz sayının altına indirmeye razı olmamız kesinlikle mümkün

değildir." (256 d) Ama böyle bir sayı açık seçik olsa da onu artırmamız mümkün değildir. *Koinonia*'ya ayrılmış analizlerin tümü Platon'un türler grubundaki beş sayısını *Sofist*'te beş kez ve sadece beş kez düzenlediğini kolaylıkla doğrulama olanağı verir (254 e-256 d).

IV. – İyi'nin beş etkeni

Philebos'ta bilgeliğin üstünlüğünden yana olan Sokrates'i, zevkin üstünlüğünü ön plana çıkaran Protarkos ve Philebos'la karşı karşıya getiren tartışma sırasında yüce türlere geri dönülür. Mutlu bir yaşamı bilgeliğin de zevkin de tanımlayamaması ama bu ikisinin karışımının tanımlayabilmesi mümkün olabilir, çünkü sadece zevk ya da sadece bilgelikten ibaret bir yaşamın hiçbir anlamı olamaz bizim için. Sokrates'e göre bütün varlıkların eksileri ya da artıları, aşırılıkları ve kusurları vardır ve bunlar "sınırsız olan"la ilişkilidir, oysa, eşitlik ya da sayı olarak "sınır", sınırsız olana ölçüsünü dayatır. Öte yandan, var olan gerçeklikler ilk iki türün "karışımı"nın sonucuysalar, "nedeni" karışımın kökeni olarak göstermek gerekir ve bunun sonucunda da dört ilke ortaya çıkar. Protarkos'a göre belki bir "beşincisi" (*pemptu*) daha gerekir: ötekiler arasında "ayrım", yani *diakrisis* gerçekleştiren bu ilkeye Sokrates de karşı çıkmaz.

Yasanın sınırla, zekânın "neden"le, zevkin "sınırsızlık"la ve karma yaşamın "karışım"la ilişkili olduğu konusunda herkes hemfikirdir. Beş terimli mantıksal bir şema içindeki yer değiştirmelerden sonra uygun fırsatla özdeşleştirilen Ölçülülük sınıflandırma içinde yer alır ve en ön plana geçer ve İyi'yle

özdeşleşir. İlk üçlü bölümlenme içinde Sokrates iyi bir yaşam karışımının unsurlarını gösterir: 1/ Bilgiler; 2/ Saf bilgiler; 3/ Ortak koşulları olan gerçeklik. Karışımın unsurlarını tek bir bütün içinde karıştıran etken ikili "ölçü", *metron* ve "oranti", *summetria* biçimi altında karışımı aydınlatmak amacıyla gerçeğe eklenen güzelliği gerçekleştiren bu "neden"dir. Bu ikinci üçlü bölünme iki sınıflandırmaya götürür bizi: birincisi karma yaşamın üç unsurunu gösterir, ikincisi bu yaşamı düzenlemek amacıyla İyi'nin aldığı üç biçimdir. Bu iki üçlü kesinlikle tek bir beşli sınıflandırma oluştururlar:

Mutlu yaşamın unsurları	1/ bilgiler	2/ saf zevkler	3/ gerçek
İyinin biçimleri	1/ güzellik	2/ orantı	3/ gerçek

İki dizi birbirine aynı zamanda mutlu yaşamın üçüncü unsuru ve İyi'nin üçüncü yüzü olan gerçek aracılığıyla eklemlenmiştir. İki üçlünün altı unsurunu İyi'nin en yüce biçimlerine ayrıcalık tanıyarak sıraladığımız takdirde aşağıdaki tabloyu (A) elde ederiz:

	1/ Güzellik	
	2/ Orantı	İyinin biçimleri
(A)	3/ *Gerçek*	
	4/ Bilgiler	Mutlu yaşamın unsurları
	5/ Saf zevkler	

Sokrates, bu hiyerarşiyi, gerçeğin aracılığının yerine zekâ ve bilgeliği getirerek değiştiriyor. *Varlığın ışığı* olarak gerçeklik bundan böyle "zekâ" ile özdeşleştirilir ve ruhun gücü gerçeğin araştırılmasına adanmıştır. Esas unsuru zevkle her

zaman rekabet içinde olan zekânın ortaya çıkışıyla yeni bir tablo (B) ortaya çıkar.

(B)
1/ Güzellik
2/ Orantı — İyinin biçimleri
3/ *Zekâ*
4/ Bilgiler — Mutlu yaşamın unsurları
5/ Saf zevkler

Son bir değişim sayesinde iyilerin son ölçeğine ulaşılır. İlk iki sıra beş düzeyli hiyerarşi devreye girmeden etkilenmiştir. Ölçülülük, *to metrion*, Ölçülmüş olan, *metron* ve Elverişlilik, *kairion* ön sırada yer alırlar, oysa, Ölçü o ana kadar Orantıyla birlikte ikinci sırada yer almaktaydı. Buna karşılık, güzellik, *kalon* artık ölçüden farklılaşarak Orantıya kavuştuğu ikinci yere iner tekrar ve böylelikle iki yeni İyi biçimi ortaya çıkar: "bütünleşmiş ve yeterli". *Kairion*'la özdeşleşerek kader anında –*tam zamanında*– onun önüne geçen Ölçü Orantıdan ayrılmıştır. Son üç sıra yerini korur: zekâ ve bilgelik sanatlarla ve kesin inançlarla birleşmiş bilgilerin ve ruhun katıksız zevklerinin önüne geçer:

(C)
1/ Ölçü
2/ Orantı, Güzellik, Doluluk ve Yeterlilik
3/ Zekâ ve bilgelik
4/ Bilgiler, Sanatlar ve Kesin inançlar
5/ Ruhun katıksız zevkleri

İlk sırada, *Amaç olarak İyi*, yerinde belirtilenin görünümü altındadır. İkinci sırada *İyinin sonuçları* varlıkların denge

biçimleridir: Orantı, Güzellik, Doluluk ve Yeterlilik. Üçüncü sırada, araştırmanın temeli *Neden olarak zekâ* ya da başından beri *İyilik Amacı*'nı savunan *Bilgelik*. Dördüncü sırada, mutlu yaşamda *zekânın sonuçları*: Bilgiler, Sanatlar ve Kesin inançlar. Beşinci sırada zekânın ürünleri karşısında *ruhun heyecanları*, çünkü katıksız zevkler bilgilerin düşünülmesi içinde duyulan tatmine bağlıdırlar.

Zekâ ve zevkin İyi olanı temsil etme iddiaları reddedilmiştir, çünkü her ikisi de Ölçü ve Doluluk'tan yoksundur. Çünkü zamanı geldiğinde katıksız zevki son sıraya itmek amacıyla ortaya çıkan Ölçülülüktür. Ama İyiliklerin son basamağında [C] gerçeğin ve varlığın yerine geçerek en önemli yeri alan Zekâdır: İyilikten esinlenmek amacıyla bakışlarını yukarı doğru çevirerek mutlu yaşamın karma unsurlarını aşağı doğru yönlendirir. Ve Sokrates de, bu durumda, zekânın mağluptan çok galibe yakın olduğunu belirterek tartışmayı ironik bir biçimde bitirebilir. Ölçünün ve Orantının ikiye bölünmesi zevki olabildiğince uzaklara atma ve araştırmanın kesin eğrisi olarak *kairion*'u getirme olanağı vermiştir. Ölçü *uygun zamanda* İyi'yi birinci sıraya getirir ve mutlu yaşamın son basamaklarını oluşturur (D):

	1/ İyinin *amacı*
	2/ İyinin *sonuçları*
(D)	3/ Zekânın *amacı*
	4/ Zekânın sonuçları
	5/ İyinin düzeni önünde *ruhun zevkleri*

İyi'nin beş sırası başından beri araştırmayı esinlemiş olan aynı diyalogun varlığının beş türünü anımsatır. Sokrates

sadece dört tür –Sınırsız, Sınır, Karışım ve Amaç– ayırt eder, partneri ise bir beşinci türe de gönderme yapar; bu bağlamda, mantıklı düşünce şudur: Nedenin oluşturduğu *Karmalığa* karşı öteki türler arasında bir ayrımcılık yapmak ve onları tek bir grup içinde toplamak gerekir. Her şey bir yana, diyalektik kesinlikle tek bir tür içinde türleri *ayırt eden* ve türlerin çokluğunu tek bir türde bir araya getiren yüce bir bilgidir. *Sofist*'teki bu beş biçimden farklı olarak bu beş tür kozmolojik düzene ve bu özellikleriyle de duyulur dünyaya bağlıdırlar. Var olan her şey sınırlı ve sınırsızdan oluşan karma bir yapıdır ve daha öncekinin birleştirdiğini ayırabilen bir işlevi çeken nedensel bir işlevle üretilmiştir. Sokrates'in nihai özeti gölgede bırakılmış bu *diakrisis*'in dolaylı bir durumudur. Dolayısıyla, aynı zamanda iyiler basamağında ilk sıraya *kairion* ve türler listesinde beşinci olan ayrımcı işlev konabilir. Biri, adı verilmeden yerini bulmuştur: birinci; adı verilen öteki yerini bulamamıştır: sonuncu. Her unsuru yerine koyarak mutlu yaşamın eksiksiz ölçüsünü değerlendirdiğinden, *diakrisis*, türlerin karışımını değerlendirir ve amacın birleştirdiğini ayrı tutar. Metnin sonunda anlatılmak istenen budur. Sokrates daha öncekileri *kai pemptu diakrisin* (23 d 9) "*ayırmak için beşinci bir türün*" gerekli olup olmadığını soran Protarkos'a aynı sözcüklerle zevkin verilen"*yargıya göre beşinci sırada olduğu*" cevabını verir, *pempton kata ten krisin* (67 a 14). Gerçekten de, *dia*krisis'in önekinin son *dia*lektiğinin gölgede bıraktığı Protarkos'un son dönüşüne göre "çok küçük bir şeydir bu" (*smikron*).

IV. Bölüm

KOZMOS: DÜNYANIN DÜZENİ

Biçimler arasındaki diyalektiğin uzun çevrimi, Platon'un en önemli projesinin, mağara yolunu yineleyerek dünyanın kavranabilirliğini doğrulamak olduğunu unutturmamalıdır. Gerçeklik düzlemine daldığında filozofun ruhunu besleyen İdealar ne kadar güzel olursa olsun, yeryüzüne inmesi gerekir ve Philebos'un deyişiyle evin yolunu yeniden bulmalıdır. Görünmeyen yer onlara anlam veren Biçimlerden ayrı çeşitli unsurları ruhun işlemlerinden gelen matematik şemalara göre oluşan görünür dünyayı davet eder. Sonuçta, evrenin oluşumunu tasarlamak ve ruhun çevrimlerini kozmik periyodlarla uyumlu bir hale getirmek amacıyla duyulur dünyaya dönmek gerekir. *Timaios* matematik ve fizik yöntemlerden oluşan karmaşık bir bütüne göre dünyanın, ruhun ve zamanın ortak doğumunu sağlar. Bu kez, "gerçeğe uygun anlatı"nın tam anlamıyla özgünlüğü, *eikos muthos* ya da *eikos logos* söz konusudur, evrenin matematik oluşumu bir söylem aracılığıyla açıklanır: mitsel boyutunu gizlemeyen Pythagorasçı Lokresli Timaios'un söylemi.

Mağara öyküsünü tamamlayan Timaios öyküsü, *muthos* ve *logos* kesin karşıtlığını ve de geleneğin Platoncu öğretide bulduğunu sandığı sembolik anlatının kanıtlayıcı üstünlüğünü ortadan kaldırır. Eğer dünyamız Platon'un sürekli girişimine göre "herhangi bir şeyin imgesi", *eikonatinos* (28 b) olmak zorundaysa, işe baştan başlamak ve evrenin doğuşunu ya da mağaranın kökenini araştırmak gerekir. Yani, nesnelerin ilkeleriyle ilgili her araştırma gibi, modern "Big Bang" teorisi de olsa, Timaios'un öyküsü kesinlikle bir mit gibi sunar kendini ve ne doğru ne yanlıştır, çünkü insanın, evrenin başlangıcının tanığı olması mümkün değildir. Bununla birlikte, Platon, düşünce tarihinde ilk kez, matematik özellikli başlangıç aksiyomlarından hareketle fiziki evrenin kesinlikle matematik özellikli ama argümantasyonu tümdengelimli-hipotetik modelini öneren kozmolojik bir sunuş yapmıştır. Kuantum mekaniğinin babalarından biri olan Werner Heisenberg, böylelikle, *Timaios*'ta gerçekliğin temel unsurlarının oluşumuna dayalı matematik-fizik ilk teoriyi görmekte duraksamayacaktır.

I. – Kozmos'un sistemi

Timaios'un en önemli problemi evrenin düzenlenmesinde yer alan unsurların ve nedenlerin sayısıyla ilgilidir. Metinde Platon'un tek bir bütün içinde oluşturmayı başardığı üçlü bölümler yer alır. Birinci bölüm iki gerçeklik modelini ve demiurgos'u ayırt etmek amacıyla 27 d-29 b'de, analizlerin başında yer alır. Burada, karşımıza bir yer değiştirme olgusu çıkar: "her zaman var olan ve hiçbir zaman oluşmayan"la "hiçbir zaman var olmayan ve her zaman ortaya çı-

kan"ın yer değiştirmesi (27 d 6-7). Bu ilk *mimetik* bölünme iki evren modelini karşı karşıya getirmekle yetinmez: üçüncü bir unsuru, demiurgos'un kendisini devreye sokar: iki kez kendi adıyla anılmıştır (28 a, 29 a) ya da iki yapaycı ve genetik imge ağına bağlı olarak simgesel bir biçimde "üretici" ve evrenin "babası (28c) olarak nitelenmiştir.

Bu mimetik bölünme *Devlet*'in üçlü kategorilerini hafifçe değiştirerek taklit eder: her zaman kendisiyle özdeş olan ideal model örgütleyici işlevi, burada, phyturgos'un yaratıcı rolüyle karışmayan demiurgos karşısında ön sırada yer alır. İkon ve idol olarak farklı olmayan duyulur taklit, tersine, potansiyel model düzeyine yükselmiştir ama rekabete girdiği ölümsüz modelden aşağı durumdadır. Timaios bu bölünmeden hareketle iki yeni üçlü şemaya ulaşan iki ek bölünme daha getirir. *Etiyolojik* düzlemde ikinci bölünme (31 a-44 d) hareket ettirici neden olarak düşünülen demiurgos'un işlevini etkinliğinin iki sonucundan ayırır. Gerçekten de, demiurgos dünyanın hem cismini, hem bu cisimden sonra anılan ama onu yönetmesi gerektiğine göre ondan önce oluşmuş olan ruhunu üretir. Mimetik bölünmenin ebedi varlığa indirgendiği yerde demiürjik nedene indirgenen bu etiyolojik bölünme sırasında, dünya, *noûs* (zekâ) düzenine göre yorumlanır, çünkü dünyanın Ruhunun, dünyanın cisminin dört unsurdan hareketle oluşması gibi, çifte tetraktis'ten (dört asal sayının bütünlüğü) hareketle oluşması gerçek nedenselliğe bağlıdır: daha sonra yerini gerekliliğe bırakacak olan saf rasyonalite.

Bu kez *ontolojik* özellikli son bölünme (48 e-53 b) birinci bölünmenin iki terimini (ebedi varlık ve oluşmakta olan gerçeklik) yineler ve bunların aralarına demiurgos'un eyleminin yerini alan *khora* türünü sokar. Burada, karşımızda gene üçlü

bir şema bulunur ve bu şema bu kez zekâ değil (*demiurgos*'un bulunmaması), gereklilik düzenine (*khora*'nın varlığı) denk düşer. "Model türünden, kavranabilir ve her zaman aynı kalan türden" (48 e), aralarına "üçüncü tür" olarak *khora*'yı sokan, var olan ve görünür olan'a uygun "modelin kopyası"ndan (49 a) oluşmuştur. Bu ontolojik bölünme mimetik bölünmeye dönüşür ve bir yandan da etiyolojik bölünmeye eklemlenir; üç bölümün her biri sınıfının belirleyici etkenini ortaya koyar: mimetik bölünme için *ebedi varlık*, etiyolojik bölünme için *demiurgos* ve ontolojik bölünme için *khora*.

Bu üç bölünmeyi ve bütünlük alanını bir araya getirmek amacıyla ayırt ettikleri kozmik alanları yaklaştırdığımızda, zekâ ve gerekliliğin tamamlayıcı düzenlerine bağlı olarak (biri etik boyutlu erekçi bir nedenselliğe bağlıdır, öbürü fizik boyutlu mekanist bir nedenselliğe bağlıdır), eksiksiz bir kozmolojik sistcm cldc cdcriz.

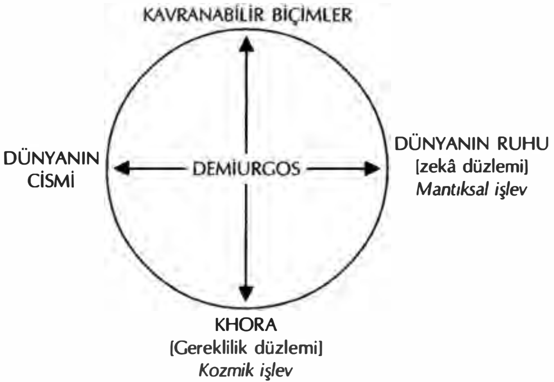
1/ Mimetik ve etiyolojik bölünmelerle oluşmuş iki çifte göre üçüncü bir unsur olarak ortaya çıkmış *demiurgos*. Birinci durumda olası modeller sadece ebedi varlık ve oluşmakta olan varlıktır; ikinci durumda olası ürünler sadece dünyanın Ruhu ve dünyanın cismidir.

2/ Sonsuz model içinde birinci bölünmeyle oluşan *kavranabilir biçimler* üçüncü bölünmede duyulur gerçekliklerle çift oluştururlar.

3/ Son bölünmede dönüşmüş olduğu *demiurgos gibi khora* kavranabilir Biçimlerin ve duyulur gerçekliklerin çiftine üçüncü bir unsur olarak karışır.

4/ Demiurgos etkinliğinin ilk sonucu *Dünyanın ruhu* Arı biçimlerin kavranabilirliğini sokar yapısına.

5/ Demiurgos etkinliğinin ikinci sonucu *dünyanın cismi khora*'nın karanlık eylemiyle Ruhun buyruklarına tabi olur.



Timaios'un kozmolojik-mantıksal işlevi

Khora bu sistem içinde Biçimlerin modellendirilmesiyle gerçekleşen temel bir rol oynar. *Khora* sonsuzluğun geldiği duyulur olan ağı içinde bir tür deliktir, "toplanma yeri", "besleyici", Biçimlerin görüntülerinin yerleştiği "yer", nihayet, bir "bölge", "merkez" ya da "yer" olan ilksel gereçtir. Kavranabilir olan, sürekli biçimde dünyanın maddi unsurlarını biçimlendirir, duyulur kopyaların çıktığı "fikirler ve sayılar şemaları"nı üretir (53 b). Evrenin oluşmasından daha eski olan bu toplanma yeri Biçimlerin damgalarını vurduğu bir *camera obscura* gibidir. Çoğu zaman söylenmiş olduğu gibi, mağara modelizasyonu sinemanın icadının habercisidir, çünkü mağara yeraltı ekranında duvarın arkasındaki insanların getirdikleri objeler (ikonlar) olan sabit imajların

gelişmesinden hareketle canlı ve sesli görüntüler (*fantazmalar*) üretir. *Khora* modeli ise fotoğraf ilkesine dayanır, çünkü ışığı, biçimsiz ve nedeni ortadan kalktıktan sonra bile varlığını sürdüren bir maddeyi sabitler. *Khora* dev bir karanlık odadır ve içindeki evren tüm belirlemelerini içine alacaktır. Dolayısıyla, kesinlikle "içinde" tüm kesintili biçimlerin duyulur bir biçim aldığı şeydir ve aynı zamanda onları oluşturan "şey"dir, arketipler tarafından oluşturulan temel gereç, yani miti, ortaya çıkma olan *sembolik figürasyon*larıdır. *Khora*, modelin, pozitifini serbest bırakmadan önce görünmez fiziki izlerinin yer aldığı, el değmemiş bir gereç gibi Biçimlerin ve Sayıların damgasını taşıyan İdea'nın negatifi şeklinde ortaya çıkar.

Esas rolü, mantıksal işlevi ruhun kozmik işleviyle, yani evren figürüyle özdeşleşen sembolik işlev içine sokmaktır. Böylelikle, *khora*'nın arketipal imgesinin İdealar ve Gölgelerin kesiştikleri yerde Platon mitlerine sürekli geri dönen mağara figürleriyle canlandırılmış olması anlaşılır. Yarı karanlığın hüküm sürdüğü bu tuhaf yerde Biçimler *şemalarını* –duvarın arkasında kuklacıların hareket ettirdikleri figürler– yeraltı ekranına kaydederler. Bu, kesinlikle, kendiliğinden, küçük duvar parçasının arkasındaki görünmez etkenler olan Dünyanın çocuklarının getirdikleri aletlerin yardımıyla imge şemaları üreten duyulur dünyanın matrisidir.

II. – Dünyanın ruhunun oluşumu

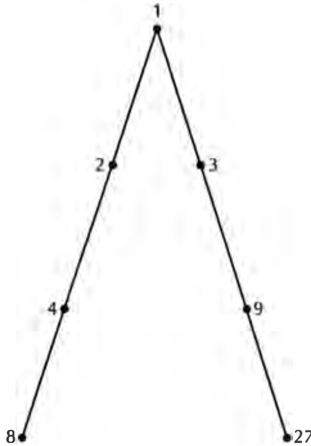
Dünyanın ruhunu, birçok Biçimden hareketle diyalektik anlamda oluşturmak amacıyla, Timaios, iyiliğiyle, ilk başta

"nedensiz ve ölçüsüz" (52 b) bir düzensizliğe tabi olan nesnelerin unsurlarının olabildiğince kendisine benzemesini istemiş olan kozmik zanaatçı demiurgos figürüne başvurur. Evrenin rasyonel işlevini temsil eden ilahi işçi öncelikle "her zaman özdeş olarak kalan bölünmez öz"ü (*ousia*) yeğlemiştir – bu bağlamda anlaşılması gereken, *Philebos*'un *peras*'ını hatırlatan istikrar işlevi içinde, İdea'nın sınırıdır. Nihayet, *apeiron*'un sınırsızlık hareketinin tanındığı "gelişmeye ve bölünmeye uygun öz"ü (35 a) alır. Bu durumda, iki biçimden hareketle bir ilk karışımı gerçekleştirir ve bundan hiçbir adı olmayan "üçüncü bir aracı öz" çıkar. Bildiğimiz sadece bu üçüncü özün iki özelliğe sahip olduğudur: Platon'un *phusis* adını verdiği öteki iki alana indirgenmiş olan bölünmezlik ve bölünebilirlik arasında yer alır. Gerçekten de, üçüncü öz "Aynı'nın ve Öteki'nin doğası"yla ilişkiler içindedir ve bunların cisimleri, *auton*'a göre bölünmeyen ve bölünenle ilişkilidir. Bu zorluk bütün elyazmalarında görülen çoğul genitivus'tan kaynaklanır: Lachelier'nin (1902) "güç" diye çevirdiği Aynı ve Öteki'nin *phusis*'ine bağlansa da beş unsur vardır karşımızda: iki *öz* (*ousiai*) ve iki *güç* (*phusis*) son *karışım* içinde birleşeceklerdir.

Demiurgos, daha sonra, "Ötekinin doğası"nı zorlayarak, onu "Aynı olan"ın doğası önünde eğilmeye zorlayarak daha önceki unsurlarla (bölünmez, bölünür, karışık) ikinci bir karışım hazırlar ve buna göre *mantıksal* düzlemde yer alan bu iki "nitelik" *kozmik* düzlemde yer alan başlangıç "özleri"nden farklı görünür. Lachelier'ye göre, dünyanın Ruhunun son birikintisi içinde beş unsur vardır: (Hareketsizliğin) bölünmez *özü*, (Hareketin) bölünebilen *özü* ve çifte manipülasyondan gelen Varlığın *karışımı*. Metnin karışıklığı ilk karı-

şımın (bölünmez öz, bölünür öz, aracı öz) unsurlarının belirsizliğinden gelir; çünkü bu üç özü ilişkiye sokan demiurgos birdenbire ortaya çıkmamış olan, "güç" adı verilen iki yeni unsurun direnciyle karşılaşır. *Ousia* ve *phusis* arasındaki vokabülerin ayrıntıları dikkate alınırsa *Sofist*'in Hareketsizlik ve Hareketliliğe benzeyen, bölünmeyen ve bölünebilenin anonim özleri adlarıyla anılan Aynı ve Öteki'nin güçlerine tabi olurlar.

Dünyanın Ruhunun bu unsurları kozmolojik düzenlenmeyi hazırlayan diyalektik bir işlemden gelirler. Gerçekten de, demiurgos, son oluşumundan, hesapları Pythagorasçı bir etkiye tanıklık eden, esinleyici, uyumlu bir yapı çıkaracaktır. Proklos'ta var olan bir şemaya göre, büyük lambda (Λ) biçiminde bir diyagram üstünde gösterilmesi uygun yargı



Dünyanın ruhunun tetraktisi

2'nin (1, 2, 4, 8) ve yargı 3'ün (1, 3, 9, 27) ikili bir geometrik gelişmesinden oluşmuştur. Bu figür açının her iki yanında çift seri ve tek serinin karşılıklı sayılarıyla ilişkilidir. Bu sayıların sonuncusu (27) daha önceki altı sayının toplamına eşittir (1+2+3+4+8+9=27).

Dünyanın ruhunun çift tetraktisi daha sonra 8 ve 9 sayılarının yerlerini değiştirerek 2 kuvvetlerini ve 3 kuvvetlerini dengeleyen çiftler ve tekleri eşit şekilde bölen demiurgos tarafından yediye ayrılır. Gezegenlerin dönüşümünün sabit yıldızlarınkinden ayrılmasına olanak veren bu kozmolojik işlem aynı zamanda müzikaldir, çünkü Pythagoras gamı 2 ve 3 sayıları kombinezonlarından hareketle oluşturulmuştur. Gerçekten de, 2 faktörüne göre gelişme aralıkların (1, 2, 4, 8=Do1, Do2, Do3, Do4) peş peşe çiftleşmeleriyle oktavlar verir, buna karşılık 3 faktörüne göre gelişme on ikinci tamları oluşturur (1=*Do*, 3=*Sol*, 9=*Re*, 27=*La*, 81=*Mi*, 243=*Si*...). Buna göre, ikili ya da üçlü müzikal aralıklar doldurulur ve Pythagorasçıların, özellikle Arkhytas'ın çok iyi bildiği, biri *aritmetik* (1, 2, 3 tipinde) öteki *armonik* (3, 4, 6 tipinde) iki sürekli orantı aracılığıyla eksiksiz gam oluşturulur. 1-2 sayıları aralığı 1 (Tonik), 4/3 (dördüncü), 3/2 (beşinci) ve 2 (Oktav) sayılarından oluşur; değeri 9/8 olan ton dörtlü ve beşli arasında yer alır, çünkü 3/2:4/3=9/8. Böylece, dünyanın ruhu beş eşit majör tondan oluşur ve bunların arasına "artık", *leimma* olarak 256/243 (=1,053) aralığı sokulmuştur: ağır yarım tondan (16/15=1,066) biraz daha zayıf olan Pythagoras'ın doğal gamının diatonik yarımton ölçüsünün 256/243 (=1,053) aralığı.

Demiurgos bundan böyle ruhun armonik dokusuna bürünür, onu uzunluğuna göre ikiye böler ve iki çizgiyi çapraz-

lamasına üst üste getirerek X'e benzeyen bir figür oluşturur (36 b). Bunları, her çizginin uçlarına dokunan bir daire oluşturmak amacıyla bükmesiyle ilk dış çemberi elde eder: üstünde yıldızların sağa doğru, yani doğudan batıya doğru hareket ettikleri Ekvator çemberi. İç çember, üstünde Er mitinin yedi gök cisminin (beş gezegen, Güneş ve Ay) zıt yönde, sola doğru, batıdan doğuya doğru döndüğü Ekliptik çemberidir. Demiurgos daha sonra Ruhun merkezini dünyanın cisminin merkezine yerleştirir, öyle ki, Gökyüzünü dışarıdan kuşatan Ruh evrenin hareketini doğurarak kendi çevresinde dönmeye başlar. Böylelikle Sayının ritmiyle hareket ettiğinden "sonsuzluğun bir tür hareketli imgesi olan" zaman doğmuş olur (37 d).

III. – Dünyanın cisminin oluşumu

Demiurgos, daha sonra, gereklilik sırasına göre, dünyanın cismini oluşturmak amacıyla dört geleneksel unsurdan –ateş, hava, su, toprak– hareket eder ve bunları ikizkenar ve çeşitkenar üçgenlerden gelen eşkenar üçgenlerin geometrik kombinezonundan gelen dört düzgün çokyüzlüyle birleştirir: 1/ dört-yüzlü (piramit); 2/ sekiz-yüzlü; 3/ yirmi-yüzlü; 4/ altı-yüzlü (küp). Düzgün bir üç boyutlu cisim bütün yüzeyleri özdeş, düzenli, çok-kenarlı ve açılı matematik bir cisimdir. Birçok düzgün çok-kenarlı ve çok açılı cisimler arasında sadece düzgün çokyüzlülerin üçboyutlu bir mekânda oluşturulabileceklerini ilk kez Pythagorasçılar kanıtlamışlardır. Bunun genel teorisi, hiç kuşkusuz, Theaitetos tarafından Akademia ortamında oluşturulmuştur ve bu da

daha sonra gelenekselleşen "Platoncu cisimler" ifadesini açıklar.

	Dörtyüzlü	*Sekizyüzlü*	*Yirmiyüzlü*	*Küp*	*Onikiyüzlü*
Figürler	Eşkenar üçgenler	Eşkenar üçgenler	Eşkenar üçgenler	Kareler	Beşkenarlı
Yüzeyler	4	8	20	6	12
Açılar	60°lik 3	60°lik 4	60°lik 5	90°lik 3	180°lik 5
Tepe Noktaları	4	6	12	8	20
Ayırtlar	6	12	30	12	30
Fiziki Unsurlar	ateş	hava	su	toprak	dünya
Temel Üçgenler	24 çeşitkenar	48 çeşitkenar	120 çeşitkenar	24 ikizkenar	12 üçgen olmayan beşgen

Gereklilik düzeni, *khora*'da düzensiz izler durumunda geleneksel unsurlarla –ateş, hava, su ve toprak– İdealar ve Sayılar eylemi içinde kavranabilir şemalar haline dönüşmeden önce birleşmelidir. Demiurgos dört fizik unsurdan her birine, dünyanın cismi içinde uyumlu bir kompozisyon oluşturacak biçimde ilk dört düzgün çokyüzlüyü ekler. Burada, geometrik bir orantı, yani birinciyle ikinci ilişkisinin ikinciyle üçüncü ilişkisiyle aynı olduğu üç terim arasında sürekli bir orantı bulmak söz konusu değildir artık, çünkü bu işlem sadece iki boyutlu geometriyle ilişkilidir. Stereometrinin üç boyutlu gerçek alanında mevcut dört terimi birleştirmeye elverişli iki orantıyı bulmaktır söz konusu olan. Gerçekten de, sadece yüzeyleri değil, derinlikleri de olan hacimleri uyumlu

hale getirmek için tek bir orantı yetersizdir: böylece, demiurgos hava ve suyu ateşin ve toprağın uç unsurları arasına koyar, öyle ki, "ateş suya göre neyse hava da suya göre odur ve hava suya göre neyse su da toprağa göre odur" (32 b) ve dünyanın cismi sürekli orantıya göre dört unsurun kombinezonuyla oluşmuştur:

$$\frac{\text{Ateş}}{\text{Hava}} = \frac{\text{Hava}}{\text{Su}} = \frac{\text{Su}}{\text{Toprak}}$$

Dört fizik unsurun ve dört matematik çokyüzlünün ilişkisi beşinci üç boyutlu cismi dışta bırakmak sonucunu doğurur. Bu analojiler zincirinde on iki yüzlü iki kez yer değiştirmiş gözükür: matematik düzleminde on iki beşgen yüzü öteki çokyüzlülerin temel üçgenlerine indirgenemez; fizik düzlemde bütün basit cisimlere yabancıdır. Bununla birlikte, Timaios iki kez beşinci çokyüzlü figürüne bağlı bir "beşinci" kombinezon (*pemptes*) hipotezinden ve tek bir dünya yerine beş dünya hipotezinden söz eder (55 c 5, d 2-3; 31 a). Bununla birlikte, gene özel bir adı olmayan *khora*'yla bakışımlı böyle bir özellik onun kozmik işlevini sorgulamaya götürür. On iki yüzeyinden her biri öteki dört üç boyutlu cismi, düzgün altıyüzlü ya da yüzeyleri karenin diyagonali tarafından iki üçgene bölünmüş olan küp de dahil olmak üzere üçgenlere indirgenemeyen bir beşgenden oluşmuştur. Beşgenin beş tepe noktası birleştirildiğinde beş ikizkenar üçgen ortaya çıkar ve bunlar, kesişen kenarlarıyla ötekine göre ters, küçük bir beşgen oluşturan beş kollu bir yıldız oluştururlar: *pentagram* ya da *pentalpha*'nın çok iyi bilinen mistik figürü söz konusudur.



Timaios'un beş çokyüzlüyle ilgili spekülasyonu matematik ve astronomi alanına çok önemli sonuçlar getirmiştir. Eukleides *Elemanlar*'ının yapısını XIII. Kitap'ta beş Platoncu üç boyutlu cisimle süsleyecek ve daha sonra IV, II ve XIII, 17'de pentagram ve onikiyüzlünün özelliklerini sergileyecektir. Yirmi yüzyıl sonra, Johannes Kepler, *Mysterium Cosmographicum*'unda (1595) gezegenlerin mesafelerini onikiyüzlü aracılığıyla görünür kılan Yaradılışın gizli çokyüzlü mimarisinin hipotezinde küreler içinde yer alan beş çokyüzlüyle birleştirmeye çalışacaktır. Bu çok ilginç sezgi Kepler'i Tycho Brahe'nin asistanı yapacak ve *Timaios* üstüne mistik spekülasyonları nedeniyle ya da onlara rağmen göksel mekaniğin üç temel yasasını keşfetmeye götürecektir. Bu vesileyle, Platon'un evrenin çokyüzlü oluşumu üstüne hipotezlerinin mitsel olmakla birlikte rasyonel bir kökten de yoksun olmadıkları görülür.

Üç boyutlu mekânda beşgenin doğal gelişmesi olan onikiyüzlü simgesel olarak kozmos küresini, zamanın sayısını ve

ruhun yapısını temsil eder. Sokrates'in *Timaios*'ta yaptığı gibi, Timaios ona bir ad vermese de iki temel özellik mal eder. Bir yandan, beş düzgün çokyüzlü serisinde beşinci sıradadır; öte yandan, "figürünün tamamlanması amacıyla" Bütün'e uygulanır (55 c). Figürün tamamlanması onikiyüzlünün renklendirilmiş figürü aracılığıyla *dünyanın canlandırılması*'nın demiürjik etkinliğini tanımlar. Beşinci üç boyutlu cisim sadece on iki yüzünde on iki burcun bulunduğu hayvan figürleriyle süslenmiş bir cisim değildir: Platon'un dünyanın ruhu dediği şeye denk düşen periyodik hareketi içinde *hayatın kendisinin yazıtıdır*.

Dünyanın bu canlı figürü sadece on iki yüzlü ayrılmış bölüm içinde etkin değildir. Sunuşun başında, Timaios, kozmosun kendi içinde var olan "bir canlı"ya göre biçimlenmediğini (30 c) ya da Bütünün parçalarının işlevine göre düzenlenmiş olmadığını gösterdiğinde etkin olur. Bunlar, tersine, kendinde Canlının matematik şemasıyla biçimlenmiş olan canlı varlıklardır. Platon onikiyüzlüye bir ad vermese de, kendi içinde olup biten dört unsurun ve dört çokyüzlünün ilişkisine yabancı beşinci çokyüzlünün Bütünün ideal yapısı olması ölçüsünde kalır bu. Ve bunun fizik kanıtı da Timaios'un dünyanın küre biçimini canlının bütün biçimlerinin tek bir Bütün içine entegre etmesidir. Kozmos figürü kaçınılmaz bir biçimde küreseldir, çünkü, bütün varlıkları kuşatmak zorunda olduğundan, "bu bağlamda uygun olan figür içinde tüm ötekilerin yer aldığı figürdür". Sonuç olarak, demiurgos, merkezi çevre noktalarından eşit uzaklıkta olan bir küre figürü *diazographein*'i çizmeye karar vermiştir.

Platon'un onikiyüzlüsü tek kavranabilir canlı ya da Zeus, kavranabilir şeması, bilgi çevrimi oluşturarak öteki kavrana-

bilir şemaları kuşatan evrensel Ruh'tur. Tüm öteki canlı varlıklar, bu şemalara göre, kavranabilir oniki yüzlü ve görülür küre arasında yer alan *khora*'nın karanlık eylemiyle biçimlenmiştir. Böylece, Zeus, Ruhun cismani hareketinden başka bir şey olmayan kozmosun tam bir çevrimini kat etmek amacıyla *Phaidros* miti içinde tanrılar kafilesinin başında yer alır. Merkezden uçlara kadar bütün cisme, yani Zeus'un hüküm sürdüğü *mekâna* yaşam, hareket ve süre veren *Onikiyüzlü dünyanın ruhudur*. Burada, karşımıza tekrar *Phaidon* imgesi çıkar: dünya "parçaları bu dünyada da özellikle ressamların kullandıkları örnekler olan renklerle belirlenmiş on iki parçalı toplar gibi çizgili bir balona benzer" (110 b). *Demiurgos*'un *renklendirdiği* on iki yüzlü figür gök cisimlerinin her birine verilmiş renk oyunlarıyla (616 e-617 a) *Devlet*'in X. kitabında da görülür ve on iki temel renk tayfıyla *Timaios*'ta da (67 e-68 d) belirginleştirilir.

Nihayet, *Epinomis*'in beş matematik figürün, beş fizik cismin ve beş tür canlının, yani ruhların tam anlamıyla denkliğini gösterdiği de unutulmayacaktır. Elementler hiyerarşisinin üstünde, ateşe piramit ve yıldızlar bağlıdır; ikinci yer olan esir'e onikiyüzlü ve esirin tanrıları bağlıdır; ortadaki havaya sekizyüzlü ve hava tanrıları bağlıdır; suya yirmi yüzlü su tanrıları; beşinci yerdeki kübe toprak ve insani varlıklar düşer (981 b-985 c).

IV. – *Timaios*'un beş ruhu

Onikiyüzlü evrenin ve canlıların kavranabilir ölçüsüyse eğer, bu özelliğiyle zamanın ilerleyişine ve ruhların sık ya da

seyrek görülmelerine de yön verir. Dünyanın ruhu cisminden önce yaratılmış olsa da zamanın ve evrenin hareketinin dışında değildir. Ruhun, dünyanın ve zamanın oluşması, görünmeyenin bu üç figürü, Sayıya göre ayarlanan demiurgosun etkinliğine bağlı tek bir oluşumdan başka bir şey değildir. Burada, *khora* şematizmi ve dört fizik unsur kombinezonlarının sağladığı her türlü maddi gereklilik dışında zekâ düzlemine bağlı mimetik bir işlem söz konusudur. "Dolayısıyla, zaman evrenle birlikte doğmuştur; gerektiğinde aynı zamanda birlikte yok olmaları için birlikte doğmuşlardır." (38 b) Sürekliliği ve periyodikliği içinde sürenin doğurması ruhun doğurmasıdır ve ruh bütün bu zaman içinde sürekli aynı model içinde olmuştur ve olacaktır.

"Sonsuzluğun bir tür hareketli imgesi" olan zamanın ünlü formülü karşısındayız burada (37 d). Rémi Brague'ın belirttiği gibi, Sonsuzlukla karşılanan Yunanca sözcük sorunludur çünkü "çağ", "insan yaşamı", "süre" anlamına gelir. *Aiôn aiônios* sayısının hareketli imgesi gibi anlaşılan ve sürekli zaman üreten Evreni hareket ettiren Dünyanın ruhu anlamına gelir. Her bir ruhun yansıması olduğu Dünyanın ruhu belirli, sayısal bir ruh oluşturduğundan, evrene can verir ve gündüzleri ve geceleri, ayları ve mevsimleri ve daha genel olarak da *Politika*'ya göre Kronos ve Zeus zamanı arasında bölünmüş dünyanın kozmik dönemlerini ve çağlarını yönetir. Bununla birlikte, bu zaman sayısı onikiyüzlünün de sayısıdır büyük olasılıkla. Beşinci çokyüzlünün fiziksel yer değiştirmeler içinde etkin olmamasının nedeni mekânsal bir belirlemeyle değil, zamansal bir figürle ilişkili olmasıdır. Platon'un *Phaidon*'dan *Phaidros*'a, *Timaios*'tan *Yasalar*'a kadar onikiyüzlüyle ilgili tüm saptamaları muhtemel

bir duraksamayla zaman periyodlarının on iki bölüme ayrıldığını gösterirler. On iki parçalı meşin top, Zeus'tan sonra, Hestia çevresindeki on iki tanrının dönüşü olsun, Magnetes sitesinin on iki tanrıya adanmış on iki parçaya bölünmesi ve "bunların on iki aya ve evrenin hareketine denk düşmesi" olsun (*Yasalar*, VI, 771 b), mekânın bölünmesini yöneten zamanın paylaşımı onikiyüzlü sayısıyla yönlendirilir. Dolayısıyla, evrenin, ruhun ve zamanın mitolojik figürasyonu olduğu söylenebilir: kendinde Canlının kavranabilir modeline göre tasarlanmış kozmosun rasyonel belirlenmesi ve de periyodik varoluşları ölçüsünde zaman üreten ruhun mitsel figürasyonudur. Dolayısıyla, ruhun görünmez zamanı, simgesel figürü *canlının grafik taslağı* (*diazographon*) olan onikiyüzlünün taklidinden başka bir şey değildir.

Onikiyüzlü temel üçgenlerden değil, beşgenlerinden doğduğundan ve böylece on iki yüzeyinden sihirli bir lamba gibi beş sayısının gölgesini evrene ve ruhlara yansıttığından ruhun ve zamanın doğurmasının beş sayısıyla bir ilişkisi olduğu sonucuna varılacaktır. Ruh kozmik zamanı ve sivil zamanı ürettiği gibi psikolojik zamanı da üretiyorsa, bunun nedeni, kompozisyonu içinde, *Sofist* ve *Philebos*'ta beş tane olduğunu bildiğimiz, varlığın en yüce biçimlerini yansıtmasıdır. Bu kozmik uyum *Timaios*'un beş çeşit ruhunun yaratılışıyla somutlaşmıştır. Timaios ilk başta Dünyanın ruhunun çifte tetraktise ve onun kozmik armonisine ulaşan karışıma göre oluşumunu sergiler; daha sonra, her ruhun bir yıldıza düşmesini ve bir bedenle birleşen ruhların durumunu anlatır. Timaios, bunun arkasından, uzun bir gereklilik ve temel cisimlerin dönüşümleri analizinden sonra, insan ruhunun özel bölümlerine gelir (69 c-72 e). Bedenin en soylu ve en

yüksek kısmında, başta bulunan "ölümsüz ruh ilkesi"ni ilk sıraya koyar (69 c). Model aldığı Dünyanın ruhu gibi bilginin ontolojik ilkeleri olan Aynı ve Öteki çemberlerinden oluşmuştur. Bu ölümsüz ruhun altında ikincil tanrılar tarafından biçimlendirilen ölümlü ruh bulunur: bu ruh öbüründen boyunla ayrılmıştır ve göğüs boşluğunda yer alır. Ama her şeyde bir iyi bir de kötü taraf bulunduğundan, tanrılar ölümlü ruhta diyaframın iki tarafında iki tür ruh oluşturan bir bölünme gerçekleştirirler: cesarete katılan ve ölümsüz ruhu doğrulayan ruh diyafram ve boyun arasında, başa yakın bir yerde bulunur, yiyecek isteyen ve sadece gereksinimleri tanıyan ruh, diyafram ve göbek arasında, yemliğine yakın bir yerde, rasyonel ruhun olabildiğince uzağında yer alır.

Ruhların sınıflandırılması 71 a'da biter ve Timaios burada iştah ruhunun çektiği karaciğerin, dalağın, barsakların işlevinden söz eder. Daha sonra, insan bedeninin çeşitli aygıtlarını ve ruhun ve bedenin hastalıklarını gözden geçirir; diyalogun sonunda, 91 a-d'de son ruh türüne döner. Gerçekten de, tanrılar insan ırkına direnilmez çiftleşme arzusunu esinlemişlerdir: cinsel ilişki amacıyla erkeğe ve kadına "ruhu olan bir canlı" vermişlerdir (91 a). Dolayısıyla, tohumu oluşturan ilik kamış aracılığıyla soluk alan, şehvetle dışarı akmaya çalışan bir "ruh"la donanmıştır, kadında ise, dişilik organı doğurma arzusuyla çalkalanır. Beş ruh biçiminden bir sınıflandırmaya ulaşırız böylelikle. En üstte tüm evrene periyodik hareketini veren Dünyanın ruhu; daha sonra başta yer alan düşüncenin ölümsüz ruhu: boynun altında yer alan cesaretin ölümlü ruhu; karında bulunan iştahın ölümlü ruhu, nihayet, cinsel organlarda yer alan cinsel arzunun ölümlü ruhu. Dünyanın dört unsurunun oluşu-

munda, ateş ve toprak havanın ve suyun aracı konumuyla ayrıldıklarından insan ruhunun dört ilkesinin kompozisyonu uçlar ve ortalar arasında armonik nitelikli sürekli bir orantıya tabidir.

Şöyle ki:

$$\frac{\textit{Mantıklı ruh}}{\textit{Cesur ruh}} = \frac{\textit{Cesur ruh}}{\textit{Besleyici ruh}} = \frac{\textit{Besleyici ruh}}{\textit{Üretici ruh}}$$

Dört çeşit insan ruhu, değerlendirmelerini her şeyin çıktığı Kozmik ruhun can verdiği bir beden içinde değiştirirler; aynı şekilde, onikiyüzlü de Bütünün dünyasının içinde yer alan dört çeşit cisim arasındaki kombinezona yabancıdır. Ruh ve onikiyüzlü, böylece, evrenin hareketini sağlayan çağların süresinin çift ve tek yüzünü oluştururlar.

V. Bölüm

NOMOS: SİTE

Filozofun *logos*, *eidos* ve *cosmos*'la bir dolambaç yapması, ancak diyalektik yolculuk onu yasaların hakimi Hesiodos'un tanrıçası *Nemesis* himayesinde eşit biçimde uygulandığı siteye geri getirdiği takdirde bir anlam kazanabilir. Gerçekten de, insan yaşamının anlam kazanabilmesi, gökyüzü ve yeryüzü, insanlar ve tanrılar arasında yöneten yasalara saygılı olması ve her şeyi adil bir dağılım içinde birleştiren bağı bulabilmesi gerekir. Yasalara saygı gösterilmediğinde Nemesis gazaba gelse de, Yunan dilinin "*nomos*"u, yani "yasa"sı, *nemesis*, "meşru paylaşım" ve *Nemesis* "paylaşım tanrıçası", yasaları çiğneyenler karşısında öfkelenen, *nemesein* arasında bir ayrım yapar.

Platon, "Adaletin temsilcisi" (*Dikes angelos*) Nemesis'in, ölçüsüz bir eylemi bu eyleme uygun bir biçimde cezalandırma gücüne sahip olduğunu bilir (*Yasalar*, IV, 717 d). Aynı bölümde tanrıların düzenleriyle alay edenlere verilen cezayı doğrulayan yargı da anlatılır. Orpheus geleneğine göre,

yüce tanrı "var olan her şeyin başını, ortasını ve sonunu" elinde bulundurur, kozmosun hareketlerini uygun biçimde düzenler. Ve arkasından da "doğru yoldan sapanları cezalandırarak ilahi yasanın intikamı olan adalet" (716 a) gelir. Bu metin, hiç kuşkusuz, makrokozmosu ve mikrokozmosu yöneten evrensel adalet biçimini sergileyen ilk felsefi metindir. Buradan çıkan sonuca göre, yasaların çiğnenmesi tanrılara hakarettir, çünkü evrenin düzenini bozar. Yeryüzünde ve gökyüzünde her şeyin paylaşımının anlatıldığı *Nomos*'la Nemesis, insanların yanlış davranışlarına öfkelenen ve kurbanların acılarının intikamını alan Adalet birleşir. Dolayısıyla, etik ve politik bağlamda kavranabilir bir düzende hüküm süren, doğal olarak duyulur dünyaya uygulanan ve bu dünya içinde hem insana hem siteye uygulanan bu adalet gerekliliğine tabi olmak zorundadırlar. Hesiodos'un ırklar mitinin sonunda, kötülüğe teslim olmuş toprakları Olympos için terk eden ölçü tanrıçaları *Aidos* ve *Nemesis*'ten (yüceltme ve saygı) söz ettiği yerde, Platon, Hermes'ten ölümlülere yasa normunu hatırlatmak ve "siteler düzeni"ni (*poleon kosmoi*) oluşturmak amacıyla *Aidos* ve *Dike* (*Ölçü* ve *Adalet*; *Protagoras*, 322 c-d; *Yasalar*, XII, 943 e) çiftini göndermesini isteyecektir.

I. – Ruhun dört erdemi

Felsefenin ölçütü, yaşamda *etik* bir düzeni tanıma ve sitede yaşamaya layık oldukları şeyleri gösterme kapasitesidir. Platon sosyal çıkarlara ve uzlaşmalara bağlı sofistlerin rölativizmine karşı rasyonel bir ahlak geliştirmeye çalışmıştır ve ruhun *erdemini* önemseyen bu ahlak her şeyi yö-

neten evrensel yasayla buluşur. Böyle bir anlayış tarihsel ve felsefi nedenlerle esasen aristokratiktir. Yunanca'daki bu erdem sözcüğünün anlamı bir insanın mükemmelliği demektir. İnsan bu mükemmelliği sayesinde geleneksel Yunan uygarlığı açısından "en iyi insan" olur. Burada, *İlyada*'da (VI, 208) Hippolokhos'un oğluna verdiği öğüdü hatırlatabiliriz: "Her alanda en iyi olmak ve herkesi geçmek." Platon'un erdeminin içerdiği dört farklı unsur, herkeste ortak bir erdemin birliğini sorunsallaştıran dört farklı alana ayırır. Birbirlerine indirgenemeyen birçok erdem ayırt etmek birçok insan tipi, hatta birçok sınıf ayırt etmek ve onları hiyerarşize etmektir. Bir değerler ölçütü belirlemek amacıyla kullanıldığı andan itibaren, çokluk, aristokratik bir düzen ilkesi olarak yorumlanabilir. Bu durumda, Platon'da felsefi olarak bu *aretai* çokluğunu seçme noktasına götüren şeyi ve onu, bunları paradoksal bir biçimde tek bir ilkeye tabi olan psikolojik, etik ve politik bir sistem içinde birleştirmeye götüren şeyin ne olduğunu sorgulamak gerekir. Öte yandan, Platon, *Devlet*'te birliğe tabi bir yönetimi nitelendirmek amacıyla kayıtsızca "monarşi"den ve en iyi yönetim biçimini belirtmek amacıyla "aristokrasi"den söz edecektir.

Sokrates *Devlet*'in IV. kitabında mükemmel toplumu tanımlarken bu toplumun "bilge", "cesur", "hoşgörülü" ve "adil" olması gerektiğini belirtir. *Protagoras*'ın beş erdeminden dördünü buluyoruz burada: "bilgi", "cesaret", "hoşgörü", "adalet" ve "dindarlık". Biraz daha öncesinde, 330 b'de aynı sınıflandırmada "bilgi" yerine "bilim" terimi kullanılmıştır. Sokrates, tasarlanan erdemlerin keşfinden sonra ortaya çıkan kavramın aranan kavram olduğunu gösteren kalıcı bir yöntem yardımıyla, erdemlerin sayısının kesinlikle

dört olduğunu göstermiştir. Dolayısıyla, son erdem olan adalet baştan beri aradığımız ve biz bilgelikten, cesaretten ve hoşgörüden söz ederken gözümüzün önünde bulunan erdem olacaktır. Uzaklarda arıyorduk biz bu erdemi, oysa, o "elimizin altında" ya da "ayaklarımızın önündeydi" (432 d).

Protagoras'taki gibi "bilim"le bir tutulan model, toplumun bilgeliği, özel bir sosyal etkinlikle ilgili değildir, tüm toplumla ilgili genel bir etkinliktir. Toplumun en yüksek sınıfında, bu bağlamda temkinli davranan ve sayıları öteki yurttaşlara göre daha az olan "mükemmel muhafızlar" sınıfında bulunur. Demirciden daha az yüksek devlet görevlisi olacaktır, çünkü çok az insan bütün toplumu tanıyabilir, bir başka deyişle, *episteme* özel uygulamalardan farklı olduğundan *evrensel* bilgiye ulaşamazlar. Cesaret ise sitelerini savunmak amacıyla mücadele eden yurttaşlarla, yani yüksek devlet görevlilerinin geldikleri yasaların koruyucularıyla ilişkilidir. Gerçekten de, cesaret, yasanın korku, zevk ya da üzüntüye direnerek eğitimle yarattıklarının korunması erdemidir. Sadece yasalar konusunda "en iyi bilgilere sahip olanlar" ve herhangi bir renge bürünmek üzere hazırlanmış bir kumaş gibi onun silinmez renklerini taşıyanlar korkulması ya da korkulmaması gereken şeyler konusunda doğru bilgilere sahip olabilirler. Beden ve ruh eğitimiyle güçlendirilen böyle bir erdem, dolayısıyla, daha önceki gibi "siyasal" bir erdemdir.

Ölçüye gelince, o ilk iki erdeme göre özgün bir statüye sahiptir. Bilgelik ve erdemin tek, yüksek devlet görevlileri sınıfıyla ve tek koruyucular sınıfıyla somutlaşan temel bir birlik oluşturdukları yerde ölçü insanların aradıkları zevkler ve tutkular arasında bir tür "uyum" ve "armoni" gibi orta-

ya çıkar. Uyum ve armoni sözcükleri, Yunan müziğinde, ikili oktavın arkasından gelen oktavın ilk ses düzeninden hareketle matematik bir ölçüye göre bir ses hiyerarşisi içerirler; armoni farklı modları ses aralıkları ve yükseklikleri düzenine göre dağıtır. Böylelikle, Sokrates bu erdeme kozmik bir özellik katar ve "düzenleme" der buna. Toplumun her üç düzeyinde, üreticilerden yüksek devlet görevlilerine kadar her kesimde var olan hoşgörü mükemmel bir uyum üretme unsuru gibi aşağı, yüksek ya da orta sınıftan yurttaşların birliğini oluşturur. Sokrates mükemmel uyum üreten üç sesin müzikal hiyerarşisine geri döner: "Ölçü, devlet ya da birey düzleminde ikisinden hangisinin yöneteceğine bir karar verebilmek için aşağının ve yukarının *armonisi*, doğal uyumudur." (432 a-b)

Erdemin bir anlamı varsa eğer, bu, insana, düzeni etik ve politik alanlar aracılığıyla yansıyan tek bir dünyanın parçası olduğunu açıklamaktır. Adalet, onların özgünlüklerini, yani hiyerarşilerini koruyarak ruhun üç erdeminin mükemmel uyumunu sağlamak amacıyla dördüncü bir unsur olarak müdahale ettiğinde Aziz Ambrosius'un kanonik adını vereceği erdemli sistemleri elde ederiz: *temel erdemler*. Sokrates iki vesileyle yer vermiştir bunlara: adalet, düşünülen erdemlerin her birine göre insanın kendi çıkarına sahip olmasından ve bu bağlamda amacını gerçekleştirmesinden başka bir şey değildir. *Yasalar*'da (I, 631 c-d) dört tanrısal iyilik biçiminde dört parçalı erdemlere benzer bir sınıflandırma çıkar karşımıza: bilgelik, ölçü, adalet ve cesaret, ruhta "zekâ" ve toplumda "yasa" adını alan beşinci bir terime doğru iki biçimde yönlenmişlerdir. *Devlet*'in hiyerarşize olmuş ve dördüncü bir unsur olarak müdahale eden adaletle birleşmiş

dört erdem sunduğu yerde, *Yasalar* aynı adı taşıyan ve bu kez beşinci bir unsur olarak müdahale eden zekâ ya da yasaya göre anlam kazanabilen dört iyilik ayırt ederler.

II. – Ruhun üç işlevi

Bundan böyle adalet her zaman ortadadır: ruhun dördüncü işleviyle ve toplumun dördüncü sınıfıyla birleşmiş dördüncü bir erdem değildir. Ruhun işlevlerinin ve toplumun işlevlerinin doğal işlevlerinin doğal hiyerarşisinden başka bir şey değildir. Üç erdemi –her biri kendi işlevini yerine getirir– yöneten bir özdeşlik ilkesi ve bir hiyerarşi ilkesidir: her erdemi adalet sağlar ve öteki ikisini dikte eder. Toplum ve birey koşutluğu etik bir postulata dayanır: bir toplumun gelenek ve görenekleri yurttaşların gelenek ve göreneklerinden gelir ve bunun anlamı şudur: adil bir toplum oluşturabilmek için toplumu değil, kesinlikle yurttaşları değiştirmek gerekir ve eğitim ahlaksal ve siyasal reformun tek yoludur. *Devlet*'in sonundaki Er mitinin gösterdiği gibi, siyaseti yöneten, hatta ona egemen olan etiktir: ruh dünyanın merkezinde, kendisine öteki insanlar arasında yeniden doğma olanağı verecek kaderi seçer.

Buna göre, Sokrates, üçlü erdem anlayışını –bilgelik, cesaret, ölçü– bırakır ve başka bir yoldan adalet sorununa yaklaşır. Etik analizden psikolojik analize geçerek önce bu kez akıl ve arzu analizinden gelen ve ikili eğilimi süreklilik gösteren ruhtaki iki bölümü analiz eder. Toplumun hangi sınıfından olursa olsun, efendinin, kölesinin kölesi olmaması için ruhun en iyi bölümü ikincisine egemen olacaktır. Her

ruhta iştahını anında doyurmak isteyen arzu ve bunu ertelemek isteyen akıl arasında sürekli bir mücadele vardır. Bireyde ve toplumda ruhun aşağı bölümünü yukarı bölümüne tabi kılmak, yani tutkuları aklın egemenliğine vermek ve en iyiyle en kötü arasında bir uyum sağlamak doğrudur.

Ruhun üç esas etkinliğini gösteren üç işlev vardır: ruh, birinci işlevle öğrenir; ikincisiyle öfkelenir; üçüncüsüyle zevk arar. Akıl, yakıcı duygular ve arzu. Bu üç etkinliğin farklı olup olmadığını ya da sadece ruhun etkinliğine indirgenip indirgenemeyeceğini anlayabilmek için, Platon, psikolojik değil, mantıksal bir ilkeden yararlanır. Burada söz konusu olan, Aristoteles'in *Metafizik*'inden önce, kendisine karşı bölünen bir ruhun psikolojik bağlamı içinde ilk kez ortaya konan çelişki ilkesidir: "Kesinlikle aynı şey etkin olmayı ya da aynı zamanda, en azından aynı ilişki içinde ve aynı şeye karşı zıt eylemlerin etkisinde kalmayı kabul etmeyecektir." (436 b)

İnsanda ve toplumda zıt etkiler keşfedersek, birçok ilkeye bağlı zıt nedenler düşünmek zorunda kalırız. Platon bütünüyle nedensel bir biçim altında çelişki ilkesini yorumlar: "aynı nedenlerin her zaman aynı sonuçları doğurması değil", ama tamamlayıcı bir unsur olarak "farklı sonuçlar, farklı nedenler" doğurması, çünkü tek bir ilke farklı sonuçlar doğuramaz. Aynı zamanda hem hareket ettiği hem de hareket etmediği sanılan topaç bile aslında ideal anlamda ayrılmadığı bir eksenin *hareketsizliğine* göre hareketsizdir ve dairevi olarak *hareket eden* çapına göre hareketlidir. Öte yandan, eğer aynı insanda bir ilke bir şey arzularsa, sözgelimi içmek isterse ve bununla birlikte insan içmemek için kendini tutarsa, bunun nedeni, arzu dışında başka bir ilke-

nin bu içme arzusunu engellemesidir. Ruhun bir bölümü içmek ister, öteki bölümü onu engeller: aynı şey olamaz. Birincisinde gördüğümüz "arzu eden işlev"dir, ikincisinde gördüğümüz ise akıldır ve bunlar birbirlerine o kadar zıttırlar ki akıl hiçbir şey arzu etmez ama düşünür, buna karşılık, her şeyi isteyen arzu yoldan çıkar: doğal olarak, "akıldan yoksun kalır".

Bununla birlikte, arzularına daha iyi tabi olmak amacıyla kendine kızan Leontios anekdotunda görüldüğü gibi, başkaldırı olarak "öfke" akıl ve arzudan farklıdır. Aklına rağmen tutkularına alışan bir insan kendine karşı ya da daha doğrusu bütün öğütlere isyan eden kendisinin o parçasına karşı öfkelenecektir. Dolayısıyla, öfke, özdeyişte söylendiği gibi, kötü bir danışman değildir: yüreğin başkaldırısı zekânın doğal müttefikidir ve hak yolunu gösteren ahlaksal başkaldırıdır. Öfke, ruhun, her şeyi İdea'nın ışığında gören ruhun üst bölümü ve alt bölümü arasındaki aşırı duygu gibi, körlük içinde yaşar. *Phaidros*'un üç parçalı ruhunu, hızlı gittiği izlenimi veren arabacı, eğitilen beyaz at ve kanatlı koşumun bir türlü boyun eğmeyen atıyla mantıksal bir biçimde altında tekrar görüyoruz. Doğru ruh arabacının sesini dinleyen ve onun için doğru bir at seçen ruhtur.

Sonuç olarak, site herkesin çıkarı için hiyerarşize olmuş üç ayrı etkinliğe (yönetmek, yasaları korumak, mal üretmek) dayanıyorsa, ruh da üç farklı işlevi yerine getiren üç işleve (düşünmek, hareket etmek, arzu etmek) dayanır. Akıl, *to logistikon*, bilgelik sayesinde ruhun tümünü yönetir; ateşli yürek, *to thumoeides* onu destekler; nihayet, ruhta en önemli yere sahip olan arzu, *to epithumetikon* adaletten başka bir şey olmayan *psukhe*'nin hiyerarşik düzenine tabidir. Sonuç,

doğal olarak, kendiliğinden gelir: politikanın sadece dış eylemleri dikkate aldığı yerde, insanın eylemlerinin iç düzeni gibi kabul edilen etik, adalet "ruhunun üç bölümünün uyumunu kesinlikle müzikal ölçünün üç terimi (en yüksek, en alçak, orta) ve olabilecek tüm ara tonlar gibi sağlar" (443 d-e). Aynı şekilde, mükemmel uyumun sağladığı en tiz nota Yunan sekiz telinde en üst tel olan *hypate*'yle belirtilir.

Etik düzlemde ruhun erdemleri bilgelik, cesaret ve ölçü olsun ya da psikolojik düzlemde ruhun yetenekleri akıl, cüret ve arzu olsun, adalet her zaman egemen ya da bağımlı parçaların bir hiyerarşisini kurmakla ilişkilidir, buna karşılık, adaletsizlik bu düzeni altüst etmektir, öyle ki, yönetmek ve yönetilmek bunların doğal ilişkilerini tersine çevirir.

III. – Hesiodosçu ırklar miti

Site bölünmesinin politik düzlemde üç sınıfa ayrılmasını doğrulamak uygun düşer. Bu bağlamda, Sokrates, "güzel bir yalan"a başvurmuştur (*Devlet*, III, 413 c): Hesiodos'un ırklar mitini kopya ederek Yeryüzünden doğan insanlar miti. Ama beş şair ırkını (altın ırk, gümüş ırk, kahramanlar ırkı, bronz ırk ve demir ırk) dörde indirger, daha sonra, arkaik üç çağ mitine dönerek dört maden ırkını üçe indirger. Gerçekten de, Sokrates, Zeus tarafından kaçırılan kızkardeşi Europa'yı ararken Beotia'da, Delphoi kâhininin bir site kuracağını söylemiş olduğu yerde bir pınarı bekleyen bir ejderhayı öldüren Kadmos'un öyküsünü anımsatır. Kadmos, ölümüne dövüşen silahlı insanlar yetiştirmek amacıyla canavarın dişlerinin yarısını toprağa eker; bunların beşi yaşar: Kad-

mos'a Thebai kentini inşa ederken yardım eden *Spartoi* ya da "ekilmişler". *Phaidon*'da (95 a-b) bir yansıması görülen Yeryüzünden doğan beş kahramanın doğmasına bağlı bu site inşa etme miti, mitten esinlenerek yönetim biçimlerinin ve ilgili ruhların doğuşunu hazırlayan Platonvari anlatı dönüşümlerinin habercisidir.

Platon, Hesiodos'un anlatısını iki esas noktada değiştirir. Bir yanda, Sokrates'e göre tüm mitolojinin söz ettiği beş varlıktan biriyle ilgili kahramanlar ırkını saf dışı eder: tanrılar, şeytanlar, kahramanlar, cehennemdeki ölüler ve insanlar (III, 392 a), insan ırklarını madeni özelliklerine indirger. Öte yandan da bronz ve demiri karıştırarak üçüncü çift ırkı yaratır: adalet, yani *dike* ve ölçüsüzlük, yani *hubris* arasında paylaştırılmış Hesiodos'un beşinci ırkı. Karışan bu iki maden, gerekli arzular ve gereksiz arzular arasında bölünmüş arzu eden ruhun ikiliğini oluşturan IX. kitabın psikolojik analizlerini seçer (558 d-559 c). Üreticiler sınıfına benzeyen ruhun bu aşağı bölümü Sokrates'in tek bir ad veremediği farklı biçimlere sahiptir.

Platon'da öncelikle ruhun üçlü şemasına göre yapısal bir bölünme devreye girer ve bu bölünmeden sitenin beş biçimi ve ruhun ilgili beş biçimi doğar. Hesiodos'un beş çağı üç tip dinsel işlev ayırt ediyordu: doğumdan yapıya doğru giderek kralın egemenliği, savaşçının etkinliği ve çiftçinin verimliliği işlevleri; Platon'un üç ruhu bu kez de yapıdan doğuma doğru inerek beş tip insana doğru götürür bizi. Üçlü analoji oyunu Platon'da Hesiodos'tan daha zengindir, çünkü ruhun üç işlevine –akıl, güç ve arzu– bedenin üç bölümü, yani baş, yürek ve karın denk düşer; üç erdem, bilgelik, cesaret ve ölçü; üç yurttaş sınıfı, yüksek devlet görevlileri,

yasaları koruyanlar ve üreticiler; ve üç madeni simge olan altın, gümüş ve demir-tunç karışımı.

Platon ruhun bu üçlü dağılımını, ruhun ontolojik yapısı temelli görüş açısından siyasal rejimlerin ve bunlara yakın insanların doğal oluşumuna geçerek kentin beşli çevrimine dönüştürür. *Devlet*'in VIII. Kitabı, böylece, *İşler ve Günler*'in, insanların tanrıların oyuncakları oldukları yerde, sadece insani güçlerin yönettiği tarihin ilk çevrimsel anlayışını sergiler. İnsanlık tanrısallığın koruması altında olsun olmasın, *Politika*'daki gibi, kozmosun çevrimleriyle karışan çağların eksiksiz çevriminin sonuna kadar gidecektir.

Hesiodos hiçbir yeni doğumun mümkün olmadığı bir kısırlık çağıyla biten beş çağın doğuşu düşüncesini Platon'a bırakıyor. *Devlet*'in VIII. kitabında ruhun işlevlerinin ve sitenin işlevlerinin dengesizliği sergilenmiştir; bu bağlamda, adaletsizlik kaçınılmaz bir biçimde karşılıklı doğuşlarından sonlanmalarına kadar giden süreç aracılığıyla beş siyasal rejim ve beş insan tipi çevrimini getirir: belirgin özelliği zorbalığın mutlak kısırlığı olan *apeiron* dünyası. Platon, Herodotos'ta (*Enquête*, III, 82; Fra. çev.) görülen yönetim biçimlerinin geleneksel üçlü sınıflandırmasını değiştirirken beş siyasal rejimin diakronik bir örgütlemesini yapar. *Devlet*'te, daha sonra *Politika*'da beş dönemli bir sınıflandırma içinde yer alan üç özgün unsur getirir: 1/ insani adaletin istikrarlı biçimini sergileyen üçlü ruh ve toplum anlayışı ilkesi; 2/ karşılıklı biçimde bedenlerin doğurması şeklinde doğurulan bir ruhlar ve rejimler çevrimi hipotezi; 3/ toplumların ve ruhların, sonu ölüm olan gerileyen bir yaşama göre kaçınılmaz dekadansı sezgisi. İnsanların tarihi çevrimlerinin antropik ilkesi, evrenin gelişmelerinin çevrimleri ilkesini yaratır.

Toplum ya da yurttaş ruhu veya, daha doğrusu, *ahlakı* hastaysa, onu iyileştirmek için ortak çatılarının yaşamsal atılımını düşünmemiz gerekir. Sokrates ilk sivil kuramını ilk kez IV. kitabın sonunda açıklamıştır: "beş siyasal oluşum biçimi ve beş de ruhsal biçim vardır", *pente men politeion, pent de psuches* (445 d). Sokrates açık denizdeki yüzücünün atılımını engelleyen üç dalga, kadınlarla ilgili mevzuat sorunu, kadın, çocuk ve mal sorunları ve nihayet filozofların gücü sorunlarına değindikten sonra, VIII. kitapta yönetim biçimleri sınıflandırmasına döner. Ve araştırmaları onu bir kez daha aynı sınıflandırmaya götürür: "Eğer beş yönetim biçimi varsa, bireylerde de beş ruh biçimi olmalıdır." (544 e)

Monarşiye mükemmel, iyi ve adil insan denk düşer; timokrasiye, sürekli onur peşinde olan timokratik insan denk düşer; oligarşinin insanı yeni zenginliklere susamış oligarşik insandır; demokrasilerdeki insanlar bütün arzularına boyun eğmiş demokratik insanlardır; nihayet, zorbalık rejimlerinde yaşayan zorba insanlar cinayet işlemeye, ensest ilişkilere ve yasalara tecavüz etmeye eğilimlidirler. Hesiodos'un şiiri ne soyları, ne ölümlerinden sonra kaderleri olan demir insanların gelişiyle çağlar çevriminin bitişini anlatır. Aynı şekilde, Platon'da yönetim biçimleri çevriminin sonunun belirgin özelliği zorbalığın ortaya çıkmasıdır ve zorbalık rejiminde yasaların yerini ölçüsüzlük alır. Bu son evreye kısırlık ve ölüm egemendir, çünkü Platoncu zorba kendi ailesine karşı çıkar ve ana-babasına karşı şiddet uygular. Bu insana düşlerinde ensest ilişkilere girmesi ya da ana-babasını öldürmesi yetmez; babasına ve annesine karşı şiddet uygulama evresinden vatanına ya da, Giritlilerin deyişiyle, anavatanına şiddet uygulamaya geçecektir.

IV. – Ruhun beş biçimi

İki mitin paralelliği burada bitmiyor. Şair beş güç kategorisinden söz ediyordu: yüce tanrılar (altın ırk); aşağı tanrılar (gümüş ırk); Cehennemdekiler (tunç ırk); öldükten sonra yaşamları olmayan kahramanlar; nihayet, geçmişin insanları (demir ırk). Platon'un mitsel varlıklar dizisini ve Hesiodos'un öte dünya varlıkları dizisini karşılaştıralım: şaire göre yüce tanrılar, aşağı tanrılar, Cehennemde yaşayanlar, kahramanlar ve geçmişte yaşayanlar; filozofa göre tanrılar, şeytanlar, Cehennemde yaşayanlar, kahramanlar ve geçmişte yaşayanlar. İki sınıflandırma çakışmaz, çünkü Olympos tanrılarını insani çevrimlerin dışında tutan Hesiodos, şeytanlar kategorisini bölerek beş ırkla paralelliği korur. Platon'da tanrıların işe karışması ve iki tanrı sınıfının birleşmesi tüm tanrısal varlıklardan söz edilmesi ve onların üçe indirgenen madeni ırklarla değil de beş siyasal rejim biçimiyle ve beş insan karakteriyle yan yana getirilmesi olanağını sağlar. Her iki durumda da karşımızda bir beş çağ çevrimi vardır; bu çevrim iki çiftten ve daha öncekilere, varlıkların oluşumunu yok ettiklerinden gene kısır demir çağına ya da zorbalığa yabancı son bir çağdan oluşur.

Politika'da Hesiodos mitinin iki yeni yansıması vardır. Elea'nın yabancısı sitelerin oluşumunu Sokrates gibi doğuşlarından başlayarak ayırmaz, bir dizi rasyonel ölçüte göre yapar bunu: yurttaş sayısı, zenginlik ya da yoksulluk, zorlayıcılık ya da özgürlük, yazılı yasalar ya da yasaların olmaması. Platon klasik üçlü düzene dayanır: monarşi, sınırlı sayıda insanın yönetimi, çok sayıda insanın yönetimi. Bununla birlikte, bu sınıflandırmayı anayasal ve anayasal olmayan rejim-

lere bölerken altı değil de beş yönetim biçimi bırakır. Aslında, monarşide iki tür vardır: zorbalık ve krallık; az sayıda insanın yönetiminde de iki tür vardır: aristokrasi ve oligarşi. Sadece demokrasi adını korur ancak yasaların bulunması ya da bulunmamasına göre iki biçimi vardır demokrasinin de. Öte yandan, Yabancı, analizini şöyle bitirir: "Bugün gördüğümüz bütün rejimlerin sayısı beşten fazla değildir (*pente monon*)." (301 b)

Bununla birlikte, Platon, demokrasinin ikinci biçimine ikinci bir ad koyma –*politeia* ya da *ochlocratia*– konusunda Aristoteles ya da Polybos'tan daha fazla kaygılı değildir; rejimleri sınıflandırırken bilinçli bir tavırla beş sayısını tercih eder. Dolayısıyla, *Politika*'da ve *Devlet*'te, mantıksal bir dikotomi ilkesine ya da mitsel bir doğurtma ilkesine göre, sınıflandırmalar, tasarlanan siyasal biçimlerle örtüşmeseler de değişmez bir biçimde beş adlı bir dizi oluştururlar. Platon, ruhun, toplumun ve dünyanın çevrimlerini irdelerken dörtlü bir sınıflandırmadan (dört erdem) beşli bir sınıflandırmaya (beş insan karakteri ve beş siyasal rejim) geçer. Her defasında bir bütünlüğü –ruhun ve sitenin üç işlevi ya da dört yönetim biçimi ve dört insan tipi– tanımlayan bir unsurlar bütünü bir terim altında birleştirilmiştir: bütünlük içinde *içkin* kalan bir terim (üç erdeme göre adalet) ve aşkın bir terim (dört yetersiz rejime göre monarşi).

Dörtlü sınıflandırma bir şeyin *özünü* statik konfigürasyonu içinde belirlemek söz konusu olduğunda devreye girer; beşli sınıflandırma analizin özün oluşumunu, yani zaman içindeki *varlığını* gösterdiğinde ortaya çıkar. Dolayısıyla, siyasal rejimler soyağacının ve insan karakterlerinin ortaya çıkışının "mükemmel sayı"yla yönlendirilmesi bir rastlantı

değildir: bu sayı, hiç kuşkusuz, Pythagoras geleneğinde "evlilik sayısı" adını alan "beş"tir (*Devlet*, VIII, 546 b-547 b; Mattéi, 1996, böl. III). Bu sayı doğurma ve reenkarnasyon süreçlerinde zamanda varlığa ve ruhun dönemselliğine bağlıdır. Platon'un, sembolik boyutu üstünde durmadan, sistemli bir biçimde beş sayısını ruhun ve de sitenin dönemselliğine bağladığı gözlemlenmiştir. Böylece, Proklos'a göre (*Timaios Üstüne Yorum*, III, 232), "ruh, dört kez oktavdan sonra kesinlikle kendiliğinden beşli bir akort içerir".

Diyaloglarda bu müzikal akortla ilgili çok sayıda örnek vardır. En önemli metin *Yasalar*'daki kuklalar anlatısıdır (I, 644 d-645 b). Böylece, insan zekâsı bir duygular ve inançlar çiftine bağlıdır: mevcut yaşamla ilgili, zevk ve zahmet olan karşıt danışmanlar ve geleceğe ilişkin inançlar, beklenen bir ceza korkusu ve umut edilen bir zevke duyulan inanç. Ruhun bu dört konumuna sitede *nomos*, yani "yasa" denen en iyi ve en kötü üstüne "yargı" eklenir. Sert ve karmaşık nitelikli dört demir tel, ruhta "akıl" ve toplum içinde "genel yasa" biçiminde ikili bir ad taşıyan "kutsal altın tel"in beşinci çekimine direnir. İnsanın her durumda itaat etmesi gereken tek çekim akıl ve aklın toplum içinde yasa olarak yansımasıdır. Hesiodos mitine küçük bir anıştırmayla, yasa sayesinde "altın ırk" öteki ırkları bastıracaktır.

Ruhun çekimleriyle ilgili bu sınıflandırma, aynı kitapta, sayıları beş olan insani ve tanrısal iyilikler hiyerarşisiyle desteklenmiştir. Öncelikle minör iyiliklerin sayısı dörttür.

Sağlık, güzellik, güç ve zenginlik, tanrısal iyilikler gibi: "düşünce", *phronesis*, "ruhun ölçülülüğü", *sophron psuches hexis*, "adalet", *dikaiosyne* ve "cesaret", *andreia* (I, 631 c-d). Ama bu insani iyilikler ancak yüce tanrısal iyiliklere doğru

yöneldikleri takdirde anlam kazanırlar ve tanrısal iyiliklerin de bunların tümünü aşan "egemen zekâ"ya doğru yönelmeleri gerekir. Atinalı filozof bu sınıflandırmayı XII. kitapta yineleyecek ve bu kez "erdem"den, biricik zekâya doğru yönelen dört temel erdemin tümünden söz edecektir (963 a).

Ruhun özelliklerinin sayısının da beş olduğunu söyleyen *Yasalar*'da da benzer bir sınıflandırma bulunur: "sanı", *doxa*, "kaygı", *epimeleia*, "zekâ", *noûs*, "sanat", *techne* ve "yasa", *nomos* (X, 892 b). *Phaidon*'a gelince, o, ruhların beşli dağılımı hipotezini doğrular. Sokrates güzel ölümsüzlük riskini aldıktan sonra ruha beş erdem mal eder ve bunlara "kozmik görünüşler", *cosmesas* adını verir (114 e): "ölçü", "adalet", "cesaret", "özgürlük" ve "gerçek". *Devlet*'in dört temel erdeminin sadece üçüyle örtüşürler bunlar ama sayı olarak *Protagoras*'ın beş erdemine denk düşerler. Aynı diyalog, sayısı gene beş olan başka bir erdem listesi –"bilim", "adalet", "cesaret", "bilgelik" ve "kutsallık" (330 b)– önerdiğinden, bilgelik de benzer bir sınıflandırma içinde bilimle yer değiştirdiğinden, Platon'un iki farklı metinde iki kez yer verdiği beş sayısını ruhun özel yeteneklerine eklemek amacıyla korumak istediği düşünülebilir.

VI. Bölüm

MUTHOS: MİT DERSİ

Charles Mugler, *Timaios*'ta maddenin dört halini oluşturan atomik üçgenlerde "fizik dönüşümlerin değişmezliği"ni" buluyordu (1960, s. 21). Kozmos ağını oluşturan bu fizik dönüşümlerle ve rasyonel işlemlerle ilişkili olan *mitsel işlemlerin değişmez*ini göstermek mümkündür. Bunların sayılarının rastlantısal olmadığına inanmak için bilgi etkenleri sınıflandırmasını düşünmek yeterlidir. *VII. Mektup*'taki felsefi arasöz gerçekten bilgi *çevrimi*nin her şeyin özünü belirlemek amacıyla beş evresini tanımlar.

Dolayısıyla, sözgelimi *çember* diyelim. Birinci dönem, *ad*: çember "sözü edilen ve ad olarak şimdi telaffuz ettiğimiz sözcüğü almıştır". İkinci dönem, *tanım*: çember "uçlardan ortaya doğru üç noktada eşit uzaklığa sahip olan şekildir". Üçüncü dönem, *çizilen figür*: çember "çizilen ve silinen figürdür, çevresinde dönülen ve yok edilen figür". Dördüncü dönem, *bilgi*: çemberin kavramı ve "gerçek düşüncesi" çıkarılan seslerde (birinci ve ikinci dönem) olmayan, maddi

figürlerde de bulunmayan (üçüncü dönem) ama "ruhlarda olan" (dördüncü dönem) "tek faktör"ü oluştururlar. Araştırma düzeninde beşinci ama varlık düzeninde birinci dönem "kendinde çember" dönemidir ve bu dönem daha önceki döneme çok yakındır, ilk üç dönem ise çok uzaktır. Bu dört dönem "beşincinin tanınması"nı hazırlar (342 e).

Şunu belirtmek gerekir ki, kesinlikle "mit" olarak nitelendirilen, bizi her türlü gerçekliğe, İdealara, matematik figürlere, canlı varlıklara ve ruhlara götüren bu beş etken çevrimi sergilemesinde (344 d) beş kez 5 sayısı geçer (342 a 8, 342 d 2, 342 e 2, 343 a 7, 343 d 3). Bu mitsel sayı varlık çevre rakamı ve Bütün sayısını taklit eden ruhun hareketi rakamı gibi geri döner. Platon'a göre, *ruh dünyanın beşinci unsuru* ve bütünlüğü içinde bilginin gerçek içeriğidir.

I. – Platon miti

"Her şeyde başlangıç en büyük unsursa eğer" (*Devlet*, II, 377 a), '*mit*'in işlevi başlangıçtaki bu *sessizliği* bozmak ve dünyanın biçimini hatırlatmak amacıyla tanrıların sözünü insanlara aktarmaktır. Bununla birlikte, Platon, çoğu zaman yaşlı kadınların anlattıkları masallarla alay eder ve ilk mitin, Prometheus mitinin bir sofistin ağzından aktarılması da ilginçtir (*Protagoras*, 320 c-322 d). Hitap ettiği kimseler tarafından denetlenen filozofun kanıtıyla en iyi koşullarda bile doğrulanamayan ve başka durumlarda da mitsel anlatının hayalin üstünlüklerine boyun eğmesi dolayısıyla ahlaksal olmayan mitologun tek başına geliştirdiği sunuş arasında ne gibi bir ortak nokta bulunabilir?

Bununla birlikte, aynı Platon mağara alegorisinden Atlantis efsanesine güzel yalanlar uydurur, Eskilerin sözlerini aktararak dinsel geleneklerini hatırlatır, Pythagorasçı bir rahibeye Eros'un doğuşunu anlattırır ve evlilik sayısı muammasını sergilemek amacıyla Musalardan yararlanır. Ölülerin ruhlarını soyan Yüksek yargıçlar Minos, Eakos ve Rhadamante'yi ya da kaderlerini sergileyen Moiraları sahneye çıkarır, daha sonra gökyüzünde dolaşan Olympos tanrıları kafilesini anlatır. Nihayet, bilimin tek tek kozmolojik sistemi olan "gerçeğe uygun bir mit"e tüm bir diyalogu, *Timaios*'u ayırır. Şairin, mitologun ya da sofistinkiyle karşıtlaştırmaya çalıştığında filozofun söyleminin meşruiyetini oluşturan *logos* ya da *muthos* mudur?

Mit ve akıl, kanıtlama ve anlatı arasında kalan Platon felsefesi *mito-loji* olarak doğar. Büyülü anlatı bütün özellikleri diyalektik araştırmanın özellikleriyle karşıtlaşan özerk bir alanı tanımlar. Mitin *mantıksal bilinci* diyalog değil, monologdur; *retorik yöntemi* kanıtlamaya değil, öykülemeye bağlıdır; *sembolik aracılığı* kavram değil, imgedir; *epistemolojik amaçsallığı* doğrulamaya değil, gerçeğe dayanır; nihayet, *ontolojik referansı* nesnenin özel gerçekliği değil, dünyanın bütünlüğüdür. Mit, gündelik yaşam karşısında, anlatının uzaklaşması ve anlatıcının ilginçliğiyle bir mesafe alır. Mitlerin tuhaf bir sesle aktarılması ilginçtir: Elea'nın yabancısı, Atina'nın yabancısı, Mantineia'nın yabancısı, Lokrisli Timaios, Abderalı Protagoras, Saisli Mısırlı rahip ve hatta atopisi kendi memleketinde "rehbere ihtiyacı olan bir yabancı" izlenimi uyandıran Sokrates (*Phaidros*, 230 c). Böylelikle, Platon miti yabancı bir anlatıcının sesinden bir dramatik epizodlar bütününün zincirleme öyküsü olur ve bu bağlamda

amaç özel bir figür aracılığıyla görünmez olana bağlı varlıklar bütününü sergilemektir.

Spekülatif *logos* düşüncesi ruhun iç diyalogu içinde kavramı derinleştirse de, görsel *muthos* biçimi nüfuz edilemez bir gerçekliği yansıtır. Görünür olanın ve görünmeyenin kesiştiği yerde tüm dünya sahnesidir. Mit bu özelliğiyle Platoncu bilgi teorisini karakterize eden mimetik bir yapıya katılır ve çok karmaşık bir biçimde *söz* ve *yazıyı*, *bakışı* ve *dinlemeyi* yansıtan bir ayna oyunu sunar. Öncelikle Yunanistan'ın sözlü geleneğine bağlı bir sözün üstünlüğünü sergileyen mitsel anlatı, Sokrates, Timaios ya da Diotima'nın sesini duyurmak isteyen Platon metinlerinin üstünde ve kozmosun tümünü gösteren dünya sahnesinin altında yer alır. İkonik niteliği nedeniyle *mimesis*'in, Platon'un *Devlet*'ten *Sofist*'e kadar tartışmaya açtığı fantastik sanatın ikinci biçiminin dışında kalır.

Diyaloglarda geometrik etik modeli yoktur, ruhun topolojisini onun üstünde biçimlenmeye götüren ve İyinin araştırılmasına anlam veren bir İdea topografisi vardır. Mitsel anlatı insana ne olduğunu söyler: yazgısı, yerini bulmak amacıyla dünyaya gelmek olan bir ruh. Böylece, cismani eklemlenmeleri yüce gerçekliklerin kavranabilir yapılarını taklit eden *görünmeyen*in ve *görünen*in dağılımını hatırlatmaya yönelik eski ve dağınık parçaları bir araya getiren bir anlatı olarak sunar kendini. Bu dağılımı sembolik alanın bütününü yapılandıran karşıt çiftlerde de buluruz: Yer-Gök, Yer-Olympos, Dünya-Cehennem, Yer-Dünya, ölümlüler-tanrılar vb. Dolayısıyla, "görünür olan"ın ve "Cehennemde görünmez otantik"in *chorismnos*u (*Phaidon*, 80 d) Platon'un diyaloglarında özenle kullandığı bir yöntem mo-

delidir. Bu dağılım, alt terim, görünmeyeni gizlice yönlendiren (ruhun bedeni yönlendirmesi gibi) en yüksek terim, görünmeyenden hareketle hiyerarşize olmuştur. Mitsel niteliği hatırlama gibi ortaya çıkan İdealar teorisi, böylelikle, rasyonel düzlemde görünür olanın ve mitin gösterdiği görünmeyenin yer değiştirmesinin dönüşümü gibi düşünülebilir.

Sonuç olarak, bu, insanları ve tanrıları birbirlerine bağlayan yakınlık modelini sergileyen bir soyağacı şemasına göre gösterir kendini. Dolayısıyla, Platon metinleri varlıkların zincirlenmesini, doğuşların dönemselliğini ve kozmos hareketi gibi çevrimsel geri dönüşlerini sergiler, sahneye kavramları değil, özel varlıkları (Zeus, Apollon, Atlas, Eros, Hestia), yani özgün bir mitsel figürle simgeleştirilmiş biçimleri çıkarır. Görünmeyen bir yerde bulunan bu ruhlar yaşamlarının her bir evresinde hareket, yaşam ve bilgi ilkeleri olarak ortaya çıkarlar: Gök, Yer ve Cehennem. Bu üç gerçeklik düzlemi ve bu düzlemlerde yer alan beş varlığın (tanrılar, şeytanlar, kahramanlar, Cehennem ruhları ve geçmişte kalan insanlar) hiyerarşisine rağmen ruh birliği etkilenmemiştir bundan, çünkü, *Menon*'a göre, "bütün doğa aynı ailedendir". (81 d)

Dolayısıyla, Platon'un yaptığı dağılım beş sayısının periyodik dönüşünü bütün mitler içinde ve, daha da ötesinde, mantıksal bölünmeler içinde gösterir ve sanki dünya ve bu dünyadan çıkan ruh *kozmik düzenleyici* denebilecek bir sayının egemenliğine tabi olurlar... Bu bağlamda, gerçeğe doğru yol alışında, zaman içinde görünmeyenin ağını ören ve, doğal olarak, *Philebos*'ta (26 d) anlatılan o tuhaf "varlığa geliş"i gerçekleştiren bir ruhun doğal kaderi anımsatılır.

II. – Dünyanın paylaşımı

Sokrates, Kallikles'e "yerin ve göğün, tanrıların ve insanların" "dostluk ve uyum, bilgelik ve eşitlik anlayışı"ndan oluşan bir bütünlük içinde birbirlerine bağlı olduklarını anlatır ve bu özelliklerle evren *kozmos* ya da "dünyanın düzeni" adını alır (*Gorgias*, 507 e-508 a). Böylelikle, "geometrik eşitliği" sağlayan bir merkez çevresinde düzenlenen Adaletin bu dört alanı Platon'un üç eskatolojik miti içinde buluşurlar. *Gorgias*'ın *nekya*'sı dünyanın, Kronos'un üç kardeşi –Poseidon, Hades ve Zeus– arasında beş parçaya ayrılmasına bir anıştırma yapar ve daha sonra Zeus'un ölü canları gene ölü yargıçlar tarafından yargılatmaya karar verdiğini hatırlatır. Üç oğlundan (Minos, Eakhos ve Rhadamante) kararları *Odysseia*'nın Asphodelos çayırını hatırlatan bir "çimenliğin" ortasında okumalarını ister. Bu çimenlik bir "kavşak"ta bulunur ve bu kavşaktan çıkan yollardan biri Mutlular adasına, öbürü Tartaros'a gider. Yeri ve göğü birleştiren bu dikey yollara iki yatay yol eklenir; bu yollarda Asya ölüleri Rhadamante tarafından ve Avrupa ölüleri de Eakhos tarafından yargılanır; son olarak, Minos ölülerin kaderini kesin olarak belirler. Böylece, Adalet topografisi merkezi çimenlikten başlayarak haç biçiminde bir figür çizer ve bu figür içinde *kaderler* ekseni (Mutlular adası/Tartaros) *kökenler* eksenini (Asya/Avrupa) keser, buna karşılık, yukarısı (Cennet) aşağıya (Cehennem) ve sağ (Asya) da sola (Avrupa) baskın çıkar.

Ruhların yargılandığı yerden hareketle düzenlenen bu temel boyutlar *Phaidon*'un cehennem tanrıları dünyasına döner. Sokrates iki dünya analojisini sergiler: insanların ya-

şadığı alt dünya ve yukarıda onikiyüzlü biçiminde gerçek dünya; daha sonra, çeşitli ruhları taşıyan dört ırmaktan hareketle, yeraltı hidrografik sistemini anlatır. Bunlar, kendi tanrılarının yönetiminde "belli bir yere" giderler büyük olasılıkla (107 d) ve daha sonra, yargılanmaları bitince, içinde birçok çatallanmanın ve labirentin bulunduğu Cehenneme götüren yolu izlerler. Sokrates sağ tarafta, doğru yolun Orpheus imgelerini yineleyerek, sol taraftaki yanlış yollarla ve de ruhun kaybolma riski taşıdığı kavşaklarla, insanların çukurlarından birinde yaşadığı cehennemi bir coğrafya geliştirir. Ve mağara tutsakları yeraltı kayalıklarına yansıyan gölgeler konusunda yanıldıklarından, Yeryüzü çukuru insanları yukarıda yaşadıklarını ve gerçek şeyler gördüklerini sanırlar.

Sokrates, Tartaros'a dökülen su, çamur ve ateş akıntıları arasında, Akherusisas Gölü çevresinde ikili karşıtlıklar oluşturan "bir dörtlü bütün" ayırır. Bunların en önemlisi *Okyanus* Cehennem krallığında bir dış çizgi oluşturur; onun karşısında ve ters yönde akan *Akheron* "kasvetli" yerlerden geçer ve sonunda göle ulaşır. Üçüncü bir ırmak öncekilere katılır yarı yolda ve çamurlu lavlarını aynı göle sürükler, daha sonra da Tartaros'un dibine gömülür. Söz konusu olan *Pyriphlegethon*'dur: dördüncü ırmak Stiks'le ya da Platon'un "ağlama" ırmağı *Kokytos* adını verdiği ırmakla çift oluşturan "ateşle yanan" ırmak. Önceki ırmak gibi Kokytos da sularını Akherusias'a karıştırmaz ve Pyriphlegethon'un tam karşısında Tartaros'a dökülür.

Dört akıntı *Gorgias* yollarına benzeyen iki eksene göre denk düşerler birbirlerine: yeraltı dünyasının dikey ekseninde, en dışta Okyanus ve en içte Akheron; Cehennem-

ler merkezinin iki tarafında, zıt bir eksende ateş ırmağı, Pyriphlegethon ve ateş ırmağı, Stiks/Kokytos. Ruhlar, Tanrılarının yönetiminde çeşitli yeraltı akıntıları boyunca kaderlerini bulacaklardır. Sokrates beş ruh kategorisi ayırır: iyileşmeyen ruhlar sonsuza kadar Tartaros'a dökülürler; iyileşebilecek olan ruhlar iki türe ayrılır: soğukkanlı bir tavırla öldürmüş olanlar donmuş ırmak boyunca giderler; ani bir öfke sonucu öldürenleri ateş ırmağı taşır; dindar ruhlar yüzeye çıkarak Mutlular adalarında yaşarlar; nihayet, felsefi ruhlar en yüksek bölgeleri işgal ederler ve yeniden doğan yıldızlar çevrimini kapatırlar.

Homeros, Ulysses'te (*nekya*) beş ad –Okyanus, Akheron, Pyriphlegethon, Stiks, Kokytos– sayarken Cehennemde sadece dört ırmak akar, Platon da aynı ırmaklardan söz eder ama Okyanus'u dörtlü grup içine dahil eder ve mekânda dört yöne bağlı ırmakta dört sayısını korumak amacıyla Stiks ve Kokytos'u birleştirir, buna karşılık, bunlardan sadece üçü ölülerin ruhları arasına dağılırlar. Ruhları ceza yerlerine götüren kara, ırmak ve hava yolları dikkate alınırsa, bu figürler bir dörtlü gibi yorumlanacaklardır ya da evrenin dört yönünün çıktığı merkez bunlarla birleştirildiği takdirde bir beşli gibi yorumlanacaklardır.

Devlet'teki Er mitinde eşsiz bir yoğunluk görülür, çünkü bir Olympos ışığında yıkanan tüm evrenin merkezinde yer almıştır o. Orada ruhlar benzer, haç şeklinde bir figüre göre açılırlar, hava akımları kara ve ırmak akıntılarının yerini alır. Er, ölümünden sonra öteki ruhlarla birlikte bir "çimenlik"e benzetilen "olağanüstü bir yer"e varır (X, 614 e). Dünyanın merkezinde, yerde bitişik iki açıklık, ters çevrilmiş iki göksel açıklığa denk düşer. Bu dört ağız arasında, dürüst

insanlara Göğe kadar yükselen sağ taraftaki yola girmelerini emreden ve balıkçıları Cehenneme inen soldaki yola girmeye zorlayan yargıçlar vardır. Öte yandan, ödül ve ceza çevrimini tamamlayan ruhlar Cehennemden çıkarlar ya da Cennetten inerler. Dolayısıyla, hiyerarşize olmuş bu yer sağ taraftaki, Cehennemden Çimenliğe Çimenlikten Cennete yükselen iki iyi yolla soldaki iki kötü yolu, Cennetten Çimenliğe doğru ve Çimenlikten Cehenneme doğru inen yolu karşıtlaştırır.

Sokrates bu dört akıntının ruhların yükselen ve inen hareketleri nedeniyle ters çevrildiğini söylediğinden, gökyüzünün sağ tarafı yeryüzünün solunun karşısında, gökyüzünün sol tarafı da yeryüzünün sağ tarafında yer alır. Bu bağlamda, haç biçiminde bir figür söz konusudur ve bunun merkezi, kozmosta ruhun beş bölümünü eklemleyen Çimenliktir: Göğe yükselme, Gökten inme, Cehenneme inme, Cehennemden çıkma ve Çimenlikte dolaşma, *anabase* ve *katabase* ritmine göre mağara mitini belirginleştirirler. Çimenlik, dünyanın merkezi olarak ruhun çevrimlerini yöneten bir haç figürüne göre, *Gorgias*'ın kavşağına ve *Phaidon*'un Akherusias Gölü'ne benzer bir rol oynar. Benzer bir şemaya göre ikişer ikişer karşıtlaşan su, toprak ya da hava yollarının kutsal alanını yönlendiren göksel, karasal ya da cehennemi bir merkezdir. Böylece, ruhlar geçidi Adaletin simgesel temsili olan bir haç işareti çizer. Er miti bu kozmik figürün iki versiyonunu temsil eder: etik düzlemde yer alan birincisi ruhların bir yerden ötekine gittikleri dört uçurumun kesişme işaretidir; astronomik düzlemde yer alan ikincisi göğün hareketleriyle ve Ananke çevresindeki küre dilimlerinin evrimiyle ilgilenir. Her iki durumda da, Platon, dünyayı tek bir

merkezden hareketle düzenler: Çimenlik ya da çevresinde ruh ya da yıldız çevrimlerinin gerçekleştiği Işık Sütunu. Figürün merkezi Bütün sayısı olarak bir Üçlüyle işgal edilmiştir: *Gorgias*'ın Çimenliğinde üç yargıç, üç Moira: Evrenin hareketlerinin bağlı oldukları *Devlet*'in Işık Sütunu'nun dibinde Zaman'ın üç ölçüsü belirir.

III. – Eros'un erginlenmesi

Platoncu sevgi teorisi bizi Son Yargı günü çimenliğine doğru ya da geçmişin kahramanlarının oluşan gölgelere karıştığı karanlık mağaraya doğru götürmez, kozmik iddiası olmayan bir yere, Agathon evinc götürür. *Şölen*'de üç ayrı bölüm vardır: ilk hatipler Phaidros, Pausanias, Eriksimakhos, Aristophanes ve Agathon'un felsefi olmayan sevgi teorileri; Rahibe Diotima tarafından sergilenen Sokratik sevgi anlayışı; Alkibiades tarafından son Sokrates övgüsü. Sokrates'ten önceki hatipler için aşk benzerin benzer tarafından doğrulanmasına indirgense de, Aristophanes'in yitik kaynaşma araştırmasında küresel varlıklarıyla daha yukarıya taşıdığı bir kavramın kısırlığı Diotima tarafından belirtilmiştir. Gerçek sevgi "güzellik içinde yaratmayı ve doğurmayı" arar, öyle ki, bu bağlamda, nihai amaç ölümsüzlük ya da "sürekli iyiye sahip olma"dır (207a). Eğer sevgi *simge*'yse iki farklı varlığı –biri görünen, öteki görünmeyen– bir araya getirir ve bunların farklılığı güzelliğin üstünlüğünün anlaşılmasını sağlar. Aristophanes'in metni cinsellikte tam anlamıyla bir muammayken Diotima'nın öğretisi sevgi arayışına aşkınlık sayısını da ekler.

Dolayısıyla, Sokrates, sözü sevgi konusunda bilgiye sahip olduğunu söylediği Mantinealı Diotima'ya verir. Agathon şölenine davet edilmemiş olan Eros'un doğuşunu anlatırken, amacı, Afrodit şölenine davet edilmeyen başka bir kadını göstermektir. Sefaletin kişileştirilmesi olan Penia Sevgi tanrıçasının doğduğu gece kutsal ziyafetten çöplenmeye gelir; uyuyan "Geçit" tanrısı Poros'u gören Sefalet onun üstüne yatarak gücünü abartmayı başarır. Böylelikle, aşk tanrısı Eros tanrıçanın doğduğu gece rahme düşer. Diotima'nın açınlaması, böylece, Eros'un kozmik rolünün ikili, ölümcül ve kutsal doğası içinde doğduğunu gösterir. Poros ve Penia'nın oğlu babasından çok sayıda kurnazlık öğrenmiştir ve bunlar sayesinde annesinden devraldığı sefaletten çıkmayı başarır. Aşk, doğal soyaçekimi aracılığıyla tanrılar ve ölümlüler, bilim ve cehalet arasında bir *geçit*, *poros*'tur. Büyük bir tanrıdır çünkü tanrısallık ve tanrılara insanların dualarını aktaran, insanlara da tanrıların emirlerini aktaran ölümlülük arasında bir geçiştir. Eros aynı zamanda bilim ve cehaletin aracısıdır ve bu sıfatıyla filozoftur, çünkü sadece sahip olmadıkları bilgiye yönelenler filozoftur. Tanrılar ve İnsanlar, cehalet ve bilgi arasındaki Eros aracılık işlevi sayesinde bu dört alan arasındaki boşluğu doldurur: böylelikle, "bütünü kendisine bağlayan bağdır". (202 e)

Böylece, Diotima, Sokrates'i gizemleriyle tanıştırmak amacıyla "aşk meseleleri"ne (*ta erotika*) gelir. Temel eğitim, adayı, kahramanda ölümsüzlüğün kaynağını görmeye götürmüştür; şimdi onu mutlak güzelliğin keşfine götüren "doğru yol"a yönlendirmek söz konusudur. Çok kesin bir derecelendirmeye göre, erginlenenin "mükemmel ve derin düşüncelere dayanan gerçeklikler"e doğru dönüşümünü beş safha belirler.

İlk başta, aşk yolunu izleyen kişi "güzellik sözleri" (*logous kalaous*, 210 a) yaratmak amacıyla tek bir güzel bedeni sevmek zorundadır. İkinci dönemde duyulur olanın içinde cisimleşen güzelin evrenselliğine ulaşarak "bütün güzel bedenleri" sevecektir. Üçüncü dönemde ise bedenlerdekinden daha yüce olan "ruhlardaki güzelliğe" (210 b) bakacak ve güzelliği "uğraşlarda ve yasalarda" tasarlayarak doğru nedenleri yaratacaktır (210 c). Gelenek, göreneklerden sonra, erginlenen, dördüncü bir sınavda ruhun "bilgileri"ne götürülecek ve bu bilgiler aracılığıyla "uçsuz bucaksız güzellik okyanusu"nu keşfetmeye çalışacaktır. Böylece, güzelliği seyrederek felsefe için tükenmez bir sevgidcn csinlcncn düşünccleri doğurabilecektir.

Erginlenme yolculuğunun sonunda, aşk meselelerinin düzenli bir biçimde düzenlenmesine göre zirveye kadar götürülecek olan kişi, birdenbire, "bir şimşek gibi" –*exaiphnes*– "olağanüstü bir güzelliği" keşfedecektir: Sokrates'tir bu güzellik; bu güzelliğe göre insanlar o zamana kadar çok acı çekmişlerdir ve bu güzellik doğarken de ölürken de ebedi değildir, artmaktan da eksilmekten de acı çekmez; ayrıca, bir açıdan bakıldığında güzel değildir, başka bir açıdan bakınca çirkin değildir, çeşitli zamanlarda güzel değildir, belli bir ilişki içinde güzel değildir ve belli bir ilişki içinde de çirkin değildir, yerine göre ve onu algılayanlara göre güzel ya da çirkin olmayabilir. O, bu güzelliği bir yüzle, ellerle, bedensel özelliklere katılan hiçbir şeyle tasarlamayacaktır; bir neden de bir bilim de değildir bu güzellik, kendisinden başka bir şey –sözgelimi bir canlı, bir yer, bir gök– yoktur bu güzellikte, "o kendinde ve kendisi için vardır, kendi düşüncesinin biçimsel birliği içindedir ve evrendeki bütün öteki güzellikler onun varlığına katılır". (210 e-211 b)

Aşk meselelerinde doğru yol, böylelikle, belirgin özelliği, Güzelin aşkınlığının birdenbire ortaya çıkması olan, sürekli gelişen bir açınlamanın beş safhasına göre gelişir. Erginlenen yükselmiştir: 1/ tek bir güzel bedenden ikiye; 2/ ve ikiden hepsine; 3/ güzel bedenlerden ahlak güzelliğine; 4/ buradan iyi bilgilere ve, nihayet, 5/ kendinde güzellikten başka bir amacı olmayan "bilgiye" (211 c). Aşkın taklidinde, insanların ve tanrıların arasında (özellikle filozofun atropisini tanımlayan), Sokrates, bilgi ve bilgisizlik arasında durur. Kimizaman kendisini durduran görünmeyen tanrıyla karışır ve bu ikisi arasında düşünce yer alır. Çünkü tanrısallıkla ve dolayısıyla ruhla ilgili her şey, Platon'a göre, mantıksal bir kategoriye bağlanamaz. Tanrısallık tanımlanamaz çünkü her sonlu varlık sonsuz olanı *Philebos* kategorilerine göre karma bir nitelik içinde saptamalıdır. Bununla birlikte, Eros varlık düzleminde değil, babası gibi *geçit* düzleminde yer alır: bilgelik ve cehalet, ölümlüler ve ölümsüzler arasında katıksız bir aracıdır (*metaxu*), yarışının sonunda asla durmaz ve her türlü durağanlıktan kaçar. Daha çok köken ve neden düzleminde yer alır: ruhun her an *karşılık vermek* zorunda olduğu etik gerekliliği gösteren Yunanca *aitia*'nın ilk anlamında.

IV. – Atlantis'in aynası

Kritias miti Platon'un geleneksel üçlü temasına göre inşa edilmiştir. Bu bağlamda, üçlü bir site söz konusudur: 1/ Sokrates'in *Timaios*'un başında, bir gün önce arkadaşlarıyla birlikte planını çizdiklerini hatırlattığı ideal site; 2/ adalete adanmış eski Atina'nın canlandırdığı ideal modelin kop-

yası; 3/ Atina'yla savaşa girecek olan Atlantis tarafından temsil edilen bu kopyanın kopyası. Dolayısıyla, anlatı iki site imgesini, madenler düzleminde simgelenen mimetik bir çatışma içinde karşıtlaştırır. Arkaik Atina altın ve gümüşten habersizdir, oysa, Atlantis, Poseidon mabedinin ve kraliyet sarayının döşeli olduğu altın ve sihirli maden imparatorluğunda yaşar. İki site –biri *dike*'ye (adalet), öbürü *hubris*'e (ölçüsüzlük) adanmış olan– arasındaki karşıtlıklar oyunu üçlü *mimesis* şeması içinde yer alır. Bununla birlikte, sadece bu şema Atlas sitesinin doğuşu ve gerilemesini göstermesi açısından yeterli değildir. Bu şemaya beşli bir şema eklenir ve denize adanan, denizle yok olacak olan Atlantis sitesine yaşam, ruh ve hareket verir. Atlantis Adası'ndan payını alan Poseidon, adanın merkezi bölgesinde, Klito adlı genç bir ölümlüyle birleşir. Orada iki yer ve üç deniz çarkından oluşan yuvarlak bir kale biçiminde bir akropol oluşturur. Beş surla çevrili sitenin çevresinde adayı kuşatan beş duvar vardır: tapınak çevresinde çit; akropol çevresinde büyülü madenden duvar; iç surun çevresinde tunçtan duvar; dış duvarın çevresinde bakırdan duvar ve bunun elli stad uzağında da limanı kuşatan sitenin anıtsal tabyası. Mekânın bu beşli dağılımı Poseidon'un Klito'dan olan ve bütün adanın ölçülerini yönlendiren beş ikiz soyunun zincirlenişiyle yansıtılmıştır. Tanrı onların adlarını on çocuğa verecektir: ilk çocuk Atlas adını Atlantis Adası'na ve Atlantik Denizi'ne vermiştir. Atlantis'in iki kat büyümesi ilk kardeşlerin doğumuyla tamamlanacaktır: Atlas ikizinin iki adı, Grek ve Atlas dilleri ve adanın iki bölümü.

Beş kral soyu zinciri adanın ölçüleri içinde beşin yansımasını artırır. Dağ ovanın ortasına elli stad uzaklıktadır;

Poseidon adacığı, tapınağı ve kraliyet sarayıyla beş stadlık bir çapa sahiptir ve denizden beş kara ve deniz suru ve beş duvarla ayrılmıştır; adanın limanlarını kuşatan yuvarlak siper en büyük surdan elli stad uzaklıktadır; nihayet, adanın kantonlarının her birinin kapladığı alan ona on stad genişliğindedir (113 c-119 a). Poseidon'la ilgili bütün sayılar iyilik ilkesi beşli teklilikle yönetilir; çift dişiliğe bağlı Klito'ya bağlı bütün sayılar belirsizlik ilkesi iki ya da altıyı tek sayının yerine koyarlar. Karmaşık beş ya da altı, tanrısal ya da ölümlü karışımı mabedin çevresindeki duvarların düzensiz dağılımının gösterdiği *peras* ve *apeiron* karışımını hatırlatır. Toprak Platon için ayrıcalıklı bir maddedir, sonlu (*peras*) olanın belirlenmesine adanmıştır ve sınır ölçüsü tek sayıya bağımlı olması, *apeiron*'un dağılmasının sembolü olarak denizin önüne geçmesi istenir. Oysa, Poscidon iki deniz ve iki kara çarkı üretir, tek olanı *sınırsızlığa* ve çifti de *sınıra* bağlar: bedelini Atlantis'in ödeyeceği sembolik bir hatadır bu.

Öte yandan, Atlas kralları birleşirler ve beş ya da altı yıl sonra tartışmaya başlayarak tek ve çift olanı karıştırırlar. Çift ve tek, insani ve tanrısal arasındaki bu duraksama başlangıçta Poseidon ve Klito'nun birleşmesiyle oluşmuştur. Tanrısal olanın insani olana karışamaması, kavranabilir olanın duyulur olandan ayrı olması Platon'un hiç değişmeyen dersidir. Atlas kurumlarının sapmasıyla belirginleşen düzensizliğin nedeni, adanın ortasında tek ve çift, *peras* ve *apeiron*, tanrısal insan ve ölümlü kadın arasındaki özel uyum ilişkisidir. Dolayısıyla, Atlantis'in yapısı, sınır tanrıçası Athena'ya adanmış ilk Atina'nın tersine, Poseidon krallığında yansıyan *apeiron*'un egemenliğinin yapısıdır.

Zararlı ikilik Atlas akropolünde, Poseidon'un Klito'yla ilişkiye girdiği yerde fışkıran, biri sıcak, öbürü soğuk iki kaynakla simgeleştirilmiştir. Buna karşılık, arkaik Atina'da, kışın ve yazın aynı hararette su dağıtan sıcak Akropol bölgesinde tek bir kaynak vardı. Kaynakların zıtlığı Attike toprağına sahip olmak amacıyla Athena ve Poseidon arasındaki çatışmayı hatırlatır. Deniz tanrısı Akropol alanına vurarak bir tuzlu su kaynağını ortaya çıkarmıştı; ama Atinalılar kendilerine zeytini armağan eden Athena'ya verdiler zaferi. Dolayısıyla, Platon miti Athena ve Poseidon arasındaki siyasal mücadeleyi kozmik bir düzene yerleştirir ve ikililiğin sınırsızlığının gücünü belirtir. Deniz kenarındaki büyük limanlarla ve üç deniz suruyla Akropolün iki kara çarkını çevreleyen kanallarla Atlas sitesini sulayan iki kaynaktan gelen suyla simgeleştirilmiştir; eski Atina'nın, tersine, marinası dışında limanları yoktur ve tek kaynak ve tanrıça zeytin ağacının simgelediği *peras*'ın temel figürü toprağa kök salmıştır.

Atlas krallarının doğuşu dört kez yenilenecek olan ikizlerin ortaya çıkışıyla ayrılmaya tanıklık eder. Atlantis gizemi buradadır: Poseidon'a sadık kalması için tek bir kralın hüküm sürmesi gerekir, oysa, iki erkek kardeş tek bir döllemeden doğarlar. Kraliyet soylarında kadınların bulunmamasının nedeni anlaşılmaktadır: tanrısal, monadik, eril ilke tek olanla açıklanır; insani olan, ikili, dişi Pythagoras geleneğiyle uyumlu olarak çiftle açıklanır. Ölümsüz tanrının özelliği kraliyet soyunu sürdüren erkek çocukların doğumu ve kozmik dönemselliğe bağlı beş sayısıyla ağır basar; ölümlü dişinin özelliği bir bölünme faktörü olan ikizler ikiliğiyle ortaya çıkar. Kızkardeşleri olmayan Atlas kralları bir ölümlü

dişide birleşecekler ve tanrısal niteliği yavaş yavaş yoksullaşacak olan çocukların doğumunu sağlayacaklardır.

Atlantis'in zamanına ve mekânına damgasını vuran Beş, tanrının evliliğini kutsadığı adacıktan başlayarak Poseidon teofanisini çizer. Tecavüz edilmesi mümkün olmayan tanrıyı bir altın çitle koruyan mit, dünyayı unutulmuşluktan kurtaracak olan bir soyağacı ilkesini kurtarmaya çalışır. Öte yandan, onlarda "tanrısal özellikler" ve "yakınlıklarının tanrısal temeli" egemen oldukça (120 e) Atlaslar adalet uygulamışlardır. "Ama onlarda tanrıdan aldıkları parça, birçok kez, birçok ölümlü unsurla karıştığından, sönmeye yüz tutunca", yani analıkla ilgili altı sayısı babalıklı ilgili beş sayısına dönüşünce insani karakter yavaş yavaş tanrısal soyu silmiştir. Altın ve büyülü madenin, insanının ve tanrısalın, beşlinin ve altılının karmaşık karışımı olan Atlantis adil bir sitenin simülakrıdır ve bu site, çevrimin sonunda, ayrılığın "sonsuz okyanusu"nda kaybolup gidecektir (*Politika*, 273 d). Adanın ölüm fantazmalarına adanmış bir uçurumda kaybolması tanrının sözünün askıda kalmasına bağlıdır. Atlaslar kökenlerine sadık kalamadıklarında Zeus tüm tanrıları "dünyanın merkezi"ne, Philolaos'un "Zeus'un kulesi" adını verdiği ve Platon için on iki yüzlü görünmez bir ışığın parladığı evrenin *merkez*ine getirtmiştir. Ve Atlantis'i sessiz sedasız yok etmiştir.

Sonuç

EXODOS

Platoncu düşüncenin bu beşli yapısının yorumu, Hans Joachim Krämer ve Konrad Gaiser'in (Richard, 1986) yeniden kurgulamaya çalıştıkları gibi, gizli bir öğretiyi açıklama iddiasında değildir. Aristoteles'in, üstadının *agrapha dogmatası*'sı, Tarantolu Aristoksenes'in Platon'un İyi üstüne dersiyle ilgili anekdotu ya da *Phaidros* ve *VII. Mektup* metinlerinin tanıklığına rağmen, ontolojisinin bir matematikleştirmesine göre, Platoncu evrenin ilkelerinin bir hiyerarşisini yeniden kurgulamak mümkün değildir belki. Bir-İyi, Onluğun ideal Sayılarını, sonra türlerin bölünmez cinse kadar bölünmelerine bağlı özel İdealarını yönlendirecektir: dünyanın ruhu ve bireylerin ruhları daha sonra kavranabilir ve duyulur arasında aracılık yapacaklar, özel cisimler dünyası ve *apeiron*'un biçimsiz maddesini aşacaklardır.

Bununla birlikte, daha ölçülü bir hipotez de göze alınabilir. Platon'un sözlü ya da yazılı ama bugüne kadar ulaşan metinleri aracılığıyla bilebildiğimiz öğretisi dramatik, mitsel ve diyalektik yazılarının farklı bölümleri aracılığıyla diyalog-

larda gizlenmiştir büyük ölçüde. Sokrates'in öğrencisi "simülakr", *eidolon* üstüne en önemli, biriktirilmiş düşünceleri, "doğanın en yüce ilkeleri" üstüne (*VII. Mektup*, 344 d) onları algılamaya hazır olmayanlar için bir bilgelik yayan yazıları açıklamıştır; gerçek öğreti Adonis bahçeleri kadar gelip geçici olan kitaplarda değil, kendisini felsefeye adamış insanın "en güzel yeri" olan ruhtadır (344 c). Dolayısıyla, Platon, onu arama çabası gösterenlere yönelik bir eğitimi aktarabilmiş ve metinlerin yüzeyinden ancak derin düşüncelerle kavranabilecek bir anlama dokunabilme olanağı yaratmıştır. Platon'un sözlü eğitiminden ve diyaloglarından gelen metinlerinin örtük bir ontoloji içerdiğine inanmak gerekir kesinlikle; yorumcunun amacı da bu ontolojiyi ortaya çıkarmak ve olabildiğince *yaşamak* olmalıdır. İster mitsel bir yolu, ister diyalektik yolu benimsesin, kanatlı koşumuyla sürüklenen ya da sessiz diyalogu içinde kalan ruhun izlediği yol, büyük olasılıkla, kozmosun içinde ve ondan önce de kavranabilir biçimlerin içinde, demiurgos karışımıyla birlikte beşli ritmi izler. Bugün felsefe yapmak, farklılıklarına rağmen tümü varlığa götüren ve kendimize dönmemizi sağlayan bu yollardan birini izlemektir.

Whitehead'e göre, Avrupa felsefe geleneği Platon'un sayfalarının altındaki dipnotlardan başka bir şey değildi. Bu felsefe, burada, gerçekliğin tüm özel unsurlarını onları oldukları gibi yapan tek biçime indirgeyen Platonculuğun en önemli motifini buluyordu. Borges, bu tema üstünde çeşitli varyasyonlar sergilerken, insanların çitleşmenin getirdiği baş dönmesi içinde aynı insan olduklarını ya da Shakespeare'in metinlerini yineleyen bütün insanların William Shakespeare olduklarını ileri sürüyordu. Böylelikle, büyük olasılıkla tek

bir insan ve tek bir filozof vardır: Platon yazıları aracılığıyla Sokrates ya da Sokrates imgesi aracılığıyla Platon. Bu bağlamda, başka bir işaret de verilebilir. Coleridge'in bütün insanların Aristotelesçi ya da Platoncu olduklarını iddia eden özlü sözü doğruysa eğer, buna göre, Aristoteles'in kendisi tür olarak Platoncu bir türdür, çünkü biz onun bireyselliğini tür aracılığıyla (bu bağlamda filozofun arketipal imgesi) düşünüyoruz. *İlk insan* argümanı burada *üçüncü insan* argümanına dönüşür. Keats, bir Nisan gecesinde, o gecenin fani bülbülü ve bütün gecelerin kalımlı bülbülü arasında hiçbir fark olmadığını anladığında ölümsüz şarkıyı söyleyen Platoncu bülbülü tanımıştır. *Bülbül* fikri bütün bülbüllerin şarkısıdır, *insan* fikri bütün insanların soyluluğudur ve *filozof* fikri bütün filozofların düşüncesidir. Dünya tiyatrosunda sadece tek bir sahne ve tek bir kahraman vardır: yaşam trajedisi yalnız aktörüyle birlikte mağaradaki kayalığa yazılmıştır. Hepimizin içindedir bu. Filozofun kitabını açarken belleğin parşömenini de açıyoruz ve her defasında mağaradaki tutsağın silinmiş çizgilerini canlandırıyoruz.

KAYNAKÇA

YAPITLAR

Platonis Opera, Oxford, Oxford University Press, 1900-1907.

Œuvres complètes, Paris, Les Belles Lettres, 1920-1989.

Œuvres complètes, çev.: L. Robin, Paris, Gallimard, 1940-1942.

Œuvres complètes, farklı çevirmenler, Paris, Flammarion, "GF", 1987 ve izleyen yıllar.

Brandwood L., *A Word Index to Plato*, Leeds, W. S. Money & Son, 1976.

Brisson L., Plin F., *Plato's Bibliography, 1950-2000*, CD-ROM, Paris, Vrin, 2001.

Cherniss H., *Plato's Bibliography, 1950-1957*, Lustrum, 1959.

YORUMLAR

Brague R., *Le restant. Supplément aux commentaires du* Ménon de Platon, Paris, Vrin-Les Belles Lettres, 1978.

Brague R., Pour en finir avec "le temps, image mobile de l'éternité", *Du temps chez Platon et Aristote*, Paris, PUF, 1982.

Brisson L., *Le Même et l'Autre dans la structure ontologique du Timée de Platon*, Paris, Klincksieck, 1974.

Brisson L., *Platon, les mots et les mythes*, Paris, Maspero, 1982, 1994.

Brochard V., Les mythes dans la philosophie de Platon, *L'Année philosophique, 11, 1901, repris dans Études de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, Alcan, 1912.
Brumbaugh S., *Plato's Mathematical Imagination*, Bloomington, Indiana University Press, 1964.
Cornford F. M., *Plato's Cosmology*, Londra, 1937.
Couturat L., *De Platonicis mythis*, Paris, Alcan, 1896.
Denkinger M., L'énigme du nombre de Platon et la loi des dispositifs de M. Diès, *Revue des études grecques*, 68, 1955.
Derrida J., Chôra, *Poikilia. Études offertes à Jean-Pierre Vernant*, Paris, EHESS, 1987; Khôra'da birkaç değişiklikle yeniden ele alınmıştır, Paris, Galilée, 1993.
Diès A., *Autour de Platon*, Paris, Gabriel Beauchesne, 1926.
Diès A., *Le nombre de Platon. Essai d'exégèse et d'histoire*, Paris, Klincksieck, 1936.
Dixsaut M., *Le naturel philsophe. Essai sur les dialogues de Platon*, Paris, Les Belles Lettres, 1985.
Festugière A. J., *Contemplation et vie contemplative chez Platon*, Paris, Vrin, 1936.
Friedländer P., *Platon I. Eidos, Paideia, Dialogos*, Berlin-Leipzig, De Gruyter, 1928-1930.
Frutiger P., *Les mythes de Platon*, Paris, Alcan, 1930; yeniden basım, New York, Arno Press, 1976.
Gaiser K., *Platons ungeschriebene Lehre*, Stuttgart, 1963.
Goldschmidt V., *Les dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1947.
Goldschmidt V., *Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Paris, PUF, 1947.
Jacques F., Dialogue et dialogique chez Platon, J.-F. Mattéi (yön.), *La naissance de la Raison en Grèce*, Paris, PUF, 1990.
Joly H., *Le renversement platonicien : Logos Épistèmè, Polis*, Paris, Vrin, 1974.
Krämer H. J., *Arete bei Platon und Aristoteles*, Heidelberg, C. Winter, 1959.

Kucharski P., *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon*, Paris, PUF, 1949.
Kucharski P., *Étude sur la doctrine pythagoricienne de la tétrade*, Paris, PUF, 1952.
Lachelier J., "Note sur le *Philèbe*", *Revue de métaphysique et de morale*, 1902.
Lafrance Y., *La théorie platonicienne de la doxa*, Montréal-Paris, Bellarmin-Les Belles Lettres, 1981.
Martin T. H., *Études sur le* Timée *de Platon*, 2 c., Paris, 1841, yeniden basım, Paris, Vrin, 1981, Rémi Brague'ın bir notuyla.
Mattéi J.-F., *L'Étranger et le Simulacre*, Paris, PUF, 1983.
Mattéi J.-F., *Platon et le miroir du mythe*, Paris, PUF, 1996; yeniden basım, 2002.
Moreau J., *La construction de l'idéalisme platonicien*, Paris, PUF, 1939.
Mugler Ch., *La physique de Platon*, Paris, Klincksieck, 1960.
Mugler Ch., *Platon et la recherche mathématique de son époque*, Strazburg-Zürih, P. H. Heitz, 1948.
Reinhardt K., *Platons Mythen*, Bonn, Cohen, 1927.
Richard M.-D., *L'enseignement oral de Platon*, Paris, Cerf, 1986.
Robin L., *La théorie platonicienne des Idées et des Nombres d'après Aristote*, Paris, F. Alcan, 1908; yeniden basım, 1963.
Robin L., *Les rapports de l'être et de la connaissance d'après Platon* (Sorbonne'da verilen ders, 1932-1933), Paris, PUF, 1957.
Rosen St., *Plato's Sophist*, New Haven, Yale University Press, 1983.
Schaerer R., *La question platonicienne. Étude sur les rapports de la pensée et de l'expression dans les Dialogues*, Paris, Vrin, 1969 (I. baskı, 1938).
Schuhl P.-M., *La fabulation platonicienne*, Paris, Vrin, 1968.
Taylor A. E., A *Commentary on Plato's* Timaeus, Oxford, 1928.
Vidal-Naquet P., Athènes et l'Atlantide, *Revue des études grecques*, 77, 1964; Le mythe platonicien du *Politique*, *Le chasseur noir*, Paris, Maspero, 1981; gözden geçirilmiş ve düzeltilmiş yeni basım, Paris, La Découverte, 1991.
Wahl J., *Étude sur le Parménide de Platon*, Paris, F. Rieder, 1926.

PLATON

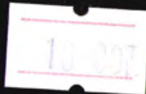
JEAN-FRANÇOIS MATTÉI

Türkçesi: İSMAİL YERGUZ

WHITEHEAD'İN YILLAR ÖNCE KULLANDIĞI BİR TANIMLAMAYI YİNELEMEK GEREKİRSE, TÜM BATI FELSEFESİNİ BİR PLATON METNİNE DÜŞÜLMÜŞ DİPNOTLAR OLARAK GÖRMEK MÜMKÜNDÜR. PLATON DÜŞÜNCESİNİN TEMEL DAYANAKLARINI ESAS ALAN BU ÇALIŞMA DA, DİYALEKTİK "LOGOS" VE İDEA HİPOTEZİ OLARAK BİLİNEN "EİDOS"U HARMANLAYARAK KURULAN BU ÇARPICI FELSEFENİN ÖZÜNE İNİYOR. RUHUN BİÇİMLENİŞİ VE KOZMOSUN DÜZENİ, KENT-DEVLETİ YÖNETEN RUH "NOMOS", MİTİK SÖYLENCENİN AHLAKİ YASASI VE MAĞARA ANLATISI GİBİ BİRÇOK KURUCU PLATONİK TEMA MATTÉI'NİN NİTELİKLİ MONOGRAFİSİNDE BİR ARAYA GELİYOR.

Kültür Kitaplığı: 84; Felsefe: 17






9 789752 983656

D